www.KitaboSunnat.com

الماصر شراورا من علروان

(مذہب،فلسفہ،سماجیات)

ڈ اکٹر عبیداللہ فہدفلاحی





شعبة اسلامك اسٹڈیز علی گڑھ کم بو نیورسٹی علی گڑھ

بسرالته الرجم التحمر

معزز قارئين توجه فرماني !

كتاب وسنت داف كام پردستياب تنام اليكرانك كتب

- مام قاری کے مطالع کے لیے ہیں۔
- (Upload) مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی با قاعدہ تصدیق واجازت کے بعد آپ لوڈ

ی جاتی ہیں۔

حوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کا پی اورالیکٹرانک ذرائع سے محض مندر جات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبيه ☆

- 🛑 کسی بھی کتاب کو تجارتی یادی نفع کے حصول کی خاطر استعال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یادیگر مادی مقاصد کے لیے استعال کر نااخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتل کتب متعلقه ناشرین سے خرید کر تبلیخ دین کی کاوشوں میں بھر پورشر کت اختیار کریں ﴾

🛑 نشرواشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعال سے متعلقہ کسی بھی قشم کی معلومات کے لیے راابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com www.KitaboSunnat.com

ابن رشداورابن خلدون (ندہب، فلسفہ ساجیات)

www.KitaboSunnat.com

ڈ اکٹر عبیداللّہ فہدفلاحی شعبۂ اسلا ک اسٹڈین علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

© جمله حقوق تجق مصنف محفوظ

نام كتاب : ابن رشدٌ اور ابن خلدونٌ

(ندبب، فلسفه، ساجیات)

نام مصنف : دُاكْرُ عبيدالله فهدفلاحي

سناشاعت : ۲۰۱۲ء

صفحات : ۳۰۳

ناشر : مشكوة پرنٹرزاينڈ پېلشرز على گرھ

کمپوزنگ : مهتاب عالم رشادی ،ندوی

فيمت : -/410

ISBN: 978-93-84354-61-9

Name of the Book: Ibn Rushd Aur Ibn Khaldun

(Madhab, Falsafa, Samajiyat)

Name of Author : Dr. Obaidullah Fahad Falahi

Name of Publisher: Mishkaat Printers & Publishers, Aligarh

انتساب

سهاشاعق' آیات علی گڑھ اوراس کے مدیر ڈاکٹر محمد ذکی کر مانی کے نام

عبيدالله فهدفلاحي

فهرست

11-11	چندمعروضات
11	عباقر هٔ اسلام کی مقبولیت
16	فخوائے مضامین
10	فلىفەدغمران كےاشارات
14	اظهارممنونيت
	حصهاول: دین، فلیفه، سائنس
M-19	اعقل نِقل کےمسائل اور فلاسفۂ اسلام
r•	قرآن کی دعوتِ تدبر
**	عقل فِقل کے درمیان ہم آ جنگی
۲۳	عقل فقل پر بحثوں کی جہات
۲۳	معتز له واشاعره كاموقف
۳.	ا بن حز مُ کا د فاع دین
٣٣	الغزالئ كاموقف
٣٩	ابن تيميد كاموقف
!^ •	حواثى وتعليقات
44-46	۲- کمنالو تی اوراسلام
۳٦	' مخکش دونظاموں کے درمیان

~ ∠	مسدودمنطق ياماورائي رجحان
۵۱	اجتهاد ياكليد ضابطه
٥٣	نفسياتى پريشانى يا آرام
ra	قرآنی طریقه کار
۵۷	علم غايت ياعلم ذريعيه
٧٠	فطری ماحول کی مصنوعی ماحول میں تبدیلی
٣٣	معتذل راه
71"	حواشي وتعليقات
171-70	۳- مشرق دمغرب میں استقراءا درعلتیت کے سائنسی اصول
YY	مقدمه بحث
۲∠	تمہيد
∠•	بحثادل: استقراء کی منطقی محلیل
۷۱	تعيم اورارسطو
∠ ۲	تعيم ادرمسلمان
۷۳	استقر اءاور جابربن حيان
4	استقراءادراحتمال
۷۸	سائنس میں احتمال
۸٠	دلائل عقل ہے استدلال
۸۳	استقر ائی تعمیم اور فلاسفهٔ یوروپ
۸۳	ל על זיבס
۲۸	جان اسٹورٹ مِل
۸۸	جدید سائنس کاغیر حتمی رجحان
۸۸	گيس کي تحقيقات

	/ 1/17
۸۸	تشكيل الكثرون
9+	بحث دوم: استفراء وعلتيت
91	علیت کی عقلی نا گزیریت
91	علتيت اورمسلمان
91	فطرت میں تسلسل: جابر بن حیان کامونف
44	قوانمين علتيت
99	استقراء کی اساس کا مسئله
1++	ماهرين اصول فقه اورعلت
1.1	علّىت كےمختلف مسا لك
1+1"	مبروتنسيم
1+1	طر دو دوران
1•0	نكات ثلاثه
1+4	مغربی علاء کا موقف
11+	معاصر سائنس كاموقف
	حواثى وتعليقات
	حصه دوم: شخصیات وا فکار
1M-	بر بر وبعر ب علم بر ا
Irr	خاندانی پس منظر
irα	علمي پرداخت
IΜ	علماء سے روابط
11-	دورآ ز ماکش
177	فقهاءوفلاسفه كےدرمیان چیقاش
١٣٣	وفات

www.KitaboSunnat.com

IPP.	تقنيفات
Imm	فلسفه والههيات كےموضوع پر
1179	فقه وقانون کےموضوع پر
1179	طب کے موضوع پر
100	زبان دادب کےموضوع پر
IMI	حواشي وتعليقات
190-164	۵-ابن رشد کے نظر یات حکمت وشریعت
Irr	حكمت وشريعت كى فلسفيانه بحث
Irr	اسلامي عقليت كانمونه
IMA	ا بن رشدٌ كا فلسفه
ורץ	مذهب اورعقل مين هم آنهنگي كامسئله
10+	مطالعهٔ فلسفه کی حکمت
100	حكمت وشريعت كابالهمي رشته
102	عقلی تاویل
IDA	ظا <i>ہر</i> و باطن کا نزول
14.	امام الغزالي كوجوا ب
יארו	علماء کی تکفیر درست نہیں
ari	وجود خداوندی پردلیل
17 Z	جو ہر فرد کے نظریہ پر قائم دلیل
AFI	ممکن دواجب کی دلیل
141	صوفیاء کے دلائل
127	وجود خداوندی پرابن رشد کے دلائل

121	خدائی رحمت کی دلیل
120	تخلیق کی دلیل
141	وحدانيت البي
IAI	متکلمین کے دلائل پر تنقید
IAT	ابن رشد کے فلسفیانہ اثرات
المح	حواثى وتعليقات
rir-igr	۲ - این خلدون کاا د بی اسلوب
196	خاندانی پس منظر
191	ولا دت اورتعليم
190	سیاست دا نظامیه کے تجربات
rei	قا ہرہ میں سکونت اوروفات
194	علم العمر ان كاباني
19.	ادب عربی کاستون
Y**	شاعری کی خصوصیات
r+r	نثر نگاری کی خصوصیات
r•∠	مخصوص اصطلاحات كي تشكيل
r• 9	كلام مرسل كااستعال
rii .	حواثى وتعليقات
rm9-rim	۷- این خلدون کافلیفهٔ تاریخ
riy	مقدمه بجث
ria .	كتاب العمركي موضوعات
rr•	منهاجيات
rrr	تاريخ كامفهوم وتصور

rrr	تاریخ نویسی کی شرا کط
rry	تاریخ نگاری میں التباس کے اسباب
772	تاریخ کے عمرانی اصول
rrr	افكارابن خلدون كاتجزيي
rrr	ابن خلدونُ اور مانٹیسکو
rma	نظرية عصبيت برتنقيد
rmy	حواثى وتعليقات
rar-rm	۸-ابن خلدون کی سیاسی فکر
rrr	مستشرقین کی نارسائی
rrr	رياست كى ماہيت وحقيقت
rrr	خلافت وسلطنت كي تعبيرات
rrr	جغرافیا کی عوامل کی تأثیر
rra	ماقبل ابن خلدون کی سیاس فکر
tra	ابن قتیبه الدینوری
rmy	ابونصرالفاراني
rmy	رسائل اخوان الصفا
rr2	ابوالحن الماوردي
rm	ابوبكرالطرطوثي
ra•	ابوحا مدالغزالي
ra•	عبدالرحمٰن بنعبدالله
rai	ابن طقطقی
ror	اجتاع كىضرورت ادراس پراثر اندازعوامل

rai .	ابن طقطقی
rom	اجتماع كي ضرورت اوراس پراثر اندازعوامل
ray	آغازر پاست کانظر ہی
ran	رياست بالقوة كالصور
ryr	اصناف حکومت
rym	منصب خلافت اوراس كي شرائط
210	انسانی تہذیب کے لیے حکومت کی ناگز بریت
11 2	المدينة الفاضلة كاتردير
۲ 12	خلافت وملوكيت كاعمراني تجزييه
121	حکومت کے وطا کف
12 m	حواثى وتعليقات
r• r- ra r	اشاربيه

چندمعروضات

عباقر ةاسلام كى مغبوليت

پیش نظر کتاب ''ابن رشدٌ اور ابن خلدون "- ندجب، فلفه ساجیات '' اُن مضامین کا مجموعہ ہے جو پچھلی دود ہا ئیوں میں مختلف مواقع پرتحریر کیے گئے ، کتاب کا بنیادی موضوع زیر بحث دوعبا قر اُسلام کی علمی وفکری خدمات وافکار کا تجزیہ کرنا ہے ، مگر کتاب کے پہلے حصہ میں شامل تین مضامین اُن مسائل سے اصولی انداز میں بحث کرتے ہیں جن پران فلاسفہ اور مفکرین نے آھے چل کرا ہے اپنے انداز واسلوب میں روشنی ڈالی ہے ، اس طرح پہلے حصہ مفکرین نے آھے چل کرا ہے اپنے انداز واسلوب میں روشنی ڈالی ہے ، اس طرح پہلے حصہ کتاب کی حیثیت آگے کے مباحث کے لیے مقدمہ اور تمہید کی ہے جن میں قر آن وسنت کے نصوص اور فلاسفہ و مشکلمین کے افکار کو بنیا دبنایا گیا ہے۔

علامہ ابن رشر تعجبہ یں مغربی دنیا Averroes نام سے بگارتی ہے، اندلس کے سب سے متاز عرب فلسفی تھے، جنہوں نے الکندی، الفارا بی، ابن سینا اور ابن باتبہ کے افکارات ونظریات کی توسیع بی نہیں کی بلکہ ان سے اختلا ف بھی کیا اور ان کا ناقد انہ تجزیہ بھی پیش کیا۔ قرون وسطی کے یہودی وعیسائی حلقوں میں بی نہیں بلکہ جدید یوروپ کے دانش وروں اور فلاسفہ کے ہاں بھی ابن رشد کا برابر اعتراف کیا گیا اور ان کے افکار وعطیات کی اہمیت تعلیم کی گئی، ان کی ارسطوکی شرحوں کا عبر انی ترجمہ تیر ہویں اور چود ہویں صدیوں میں یعقوب بن اتباماری انا طولی متوطن خیپلز (۱۲۳۲ء) یہود ابن سلیمان کوہن، متوطن طلیطلہ ایسف فلقری اور قلونیوس بن قلونیوس (۱۲۳۷ء) نیز سموئیل بن تیون، شام بن طوب بن یوسف فلقری اور قلونیوس بن قلونیوس (۱۲۳۷ء) نیز سموئیل بن تیون، شام بن طوب بن یوسف فلقری اور قلونیوس بن قلونیوس (۱۳۱۳ء) نیز سموئیل بن تیون، شام بن طوب بن یوسف فلقری اور قلونیوس بن قلونیوس (۱۳۳۷ء) نیز سموئیل بن تیون بن جرشون نے ابن رشد میں بی شرح کا بھی جیسی ابن رشد نے ارسطور رکھی تھی، مغرب کے سیحی ملکوں میں

میخائیل سکاف اور ہر مان نے ۱۲۳۰ء اور ۱۲۳۰ء میں ابن رشد کے عربی متن کا ایک لاطین ترجمہ شروع کیا، پندر ہویں صدی کے اواخر میں نیفوس اور زیمارانے قدیم ترجموں میں پچھ اصلاحات کیس، نئے ترجے جو عبرانی متن پر بنی تھے، یعقوب منتیو ساکن طرطوسہ ابراہیم د بالمیز اور یونانی فرانسکو بورانا ساکن فیرونا نے کیے، ابن رشد کے دوبہترین لاطین ترجے نیفوس (۱۲۹۵ء) اور پوشاس (۱۵۵۳ء) کے بیں، ان تراجم نے یوروپ میں ابن رشد کو شہرت اور مقبولیت عطاکی۔

علامه ابن خلدون کی معروف زمانه کتاب المقدمه کوجھی پوروپ میں بردی قدرومنزلت ملی ان کے تاریخی اصول اور عمرانی نظریات پر بطور خاص توجددی گئی مسلمانوں نے بھی ان کی خدمات وعطیات کی زبردست تحسین کی ، ه نه طق ابن خلدون (قابر ۱۹۲۲ء) میں ان کے عمرانی افکار ونظریات کی بنیاد پر'' خلدونی عمرانیات' کی تشکیل کی راہ نکالی گئی ، بعض مفکرین نے زور دیا کہ ابن خلدون کے افکار کا مطالعہ قرون وسطی کے تناظر ہی میں مفید ہوگا ، جبکہ بیشتر دانشوروں نے ان کا تقابل جدید علمائے مغرب سے کیا ، Machiavelli, Spengler وانسوروں نے ان کا تقابل جدید علمائے مغرب سے کیا ، Gumplowicz, Tonnies, Durkheim, Comte, Vico, Wirth, اس کے افکار میں ابن خلدون کے اثر ات تلاش کرنے کی کوشش کی ۔ اس سے انداز ہ ہوتا ہے کہ آئے کی جدید دنیا میں بھی ان عباقر واسلام کے افکار وخیالات ذیر بھی ہیں ۔

فحوائے مضامین

کتاب کا پہلامضمون ' عقل و نقل کے سائل اور فلاسفۂ اسلام' وہ بحث ہے جو ''اسلام میں تسلسل و تبدل' کے موضوع پر پر ۱۹۱۳ در مبر ۱۹۹۸ء کو منعقد ہونے والے سمینار میں پیش کی گئی تھی جس کا اہتمام شعبۂ فلسفہ کی گڑھ سلم یو نیورسٹی نے انڈین کونسل آف فلاسوفیکل ریسر چ نئی وہلی کے تعاول سے کیا تھا، اس مضمون میں قر آن کی وعوت تد بر و نفکر پر روشنی ڈالنے کے ساتھ حکمائے اسلام اور متکلمین کے نظریات کو بھی موضوع بحث بنایا گیا ہے، قرآن وسنت نے اور مسلم فلاسفہ نے عقل و نقل میں موافقت اور ہم آ ہمگی پر زور دیا ہے،

معتزلہ واشاعرہ کے درمیان اس سیاق میں ہونے والی علمی نوک جھونک سے اس مسلمہ حقیقت پرکوئی زونہیں پردتی، علامہ ابن حزم جو بظاہر حرفی تعبیرات و مفاہیم کے سب سے بردے و کیل ہیں ہفتال کو بالکلیہ دونہیں کرتے اور شخ الاسلام ابن تیمیہ عقل نقل میں موافقت کے بردے علم برداروں میں سے ہیں، اس لیے اسلام کی طویل تاریخ اُس خونی کشکش سے بالکل خالی ہے جس سے بوروپ اور عیسائیت کا دامن داغدار ہے اور جس نے آزاد خیال بالکل خالی ہے جس سے بوروپ اور عیسائیت کا دامن داغدار ہے اور جس نے آزاد خیال بعد میں مجلہ حیات نوجلہ ۱۹۱۵ شارہ کے، رہی الاول ۱۹۲۰ ای زندگی اجر ن بنادی تھی، می مضمون بعد میں مجلہ حیات نوجلہ ۱۹۱۵ شارہ کے، رہی الاول ۱۹۲۰ ای جولائی ۱۹۹۹ء میں شائع ہوا۔ دوسرامضمون ' مکنالوجی اور اسلام' مراکش کے مفکرو تحقق محم عزیز الحبابی کے عربی مضمون کار جہ ہے جو سیاشائی آئیات کی جلد دوم شارہ اول، جمادی الاخری – رمضان ااس اس کے جنوری – اپریل ۱۹۹۱ء میں شائع ہو چکا ہے، اسلام علم کواخلاتی مفہوم دیتا ہے، یہاں تک کہ علم کا نات کو بھی اخلا قیات کا جامہ پہنا تا ہے، مضمون کا زور اس پر ہے کہ اللہ نے انسان کو علم کا نات کو بھی اخلا قیات کا جامہ پہنا تا ہے، مضمون کا زور اس پر ہے کہ اللہ نے انسان کو علم کا نات کو بھی اخلاقی اخلاقی مفہوم دیتا ہے، یہاں تک ک

جُوخلافت و نیابت سونی ہے، اس سے وہ معزز وکرم ہوگیا ہے، انسان نے اس ذ مدداری کو جو کال کرکے زمین کو بھی شرف بخشا اور اس عمل کو بھی جواس سرزمین پر وہ انجام دیتا ہے، ان مفاہیم سے ٹیکنالوجی کوالگ کردیجے تو وہ اپنی اخلاقی بنیادیں اور قدس صانات کھودی ہے۔ موجودہ صورت حال میں یہ کیفیت موجود ہے اور مسلمان ایک خاموش تماشائی بنا ہوا ہے۔ مسلمان کی ذمہداری ہے کہ اجتہادی کلیدکو ہاتھ میں لے اور ٹیکنالوجی کی غرض و غایت متعین کر کے ماحول کو غیر فطری ہونے سے بچائے اور معتدل راستہ پر نکنالوجی کو ترقی دیتار ہے۔ تیسرامضمون 'مشرق ومغرب میں استقراء اور علیت کے سائنسی اصول' پر ہے جو مجلّہ الدراسات العربیة ، المسلم المعاصد جلده ابتارہ کا ترجمہ ہے۔ بیسہ اشاعتی آیات جلد پنجم شارہ اول رجب جامعة المنیا ،مصر کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے۔ بیسہ اشاعتی آیات جلد پنجم شارہ اول رجب جامعة المنیا ،مصر کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے۔ بیسہ اشاعتی آیات جلد پنجم شارہ اول رجب جامعة المنیا ،مصر کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے۔ بیسہ اشاعتی آیات جلد پنجم شارہ اول رجب

-شوال ۱۳۱۳ کے جنوری-اپریل ۱۹۹۴ء میں طبع ہو چکا ہے، مسلم فلاسفہ نے علم کی منہاج میں

استقراء کواصول اوراساس کی حیثیت ہے منطقی واستدلالی قدر دینے کی جد و جہد کی اور

استقراء دعلیت کے درمیان رشتے کا تعین کیا۔اس جدو جہد میں وہ ایسے بہت سے نتائج

تک پہنچ گئے تھے جو بورو پی سائنس دانوں کو بہت بعد میں معلوم ہوئے ،مثلاً استقر الی نتائج کا احتمالی ہونا اوراحمال کا بقین تک نہ پہنچ پانا ،استقر اءاور قیاس کوایک ہی قتم میں شامل کرنا یا علت ومعلول کے درمیان رابطہ کا نہ ہونا وغیرہ زیر بحث مضمون میں استقر اء ہے متعلق مفکرین اسلام کے تصورات پرسیر حاصل بحث کی گئی ہے اور جدید بورو پی سائنس دانوں کے نظریات کے ساتھ ان کا مقابلہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ استقر اءاور علیت کے سئلہ کی انہیت کو ایٹم کی ترکیب ،تصور کو اٹنم اور نظریة اضافیت کی روشن میں اُجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

فلفه وعمران كحاشارات

كتاب كا دوسرا حصه علامه ابن رشدٌ اورعلامه ابن خلدونٌ كا فكار وعطيات كے ليے خاص ہے جواسلامی فلسفہ وعمران ہے تعرض کرتا ہے۔اس حصہ کے پہلے مضمون میں ابن رشدٌ کی حیات اورعلمی خدمات سے بحث کی گی ہے۔ بیمضمون برکات مجمد مراد کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے جوسہ اشاعتی آیات جلد دوم شارہ دوم، شوال محرم ۱۳۱۲ ھے/مکی – اگست ۱۹۹۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔علامہ ابن رشر ؓ کی ولا دت قرطبہ کے ایک علمی خاندان میں ہوئی ۔مخلف اساتذہ سے فقہ مدیث علم کلام ،طب اور حکمت وفلے نے علوم حاصل کیے۔آپ کوانی علمی شہرت وعظمت کی بنا پرخلیفہ وقت سے تقرب حاصل تھا۔ بعد میں حالات نے بلٹا کھایا اور دشمنوں کی مسلسل شکا بیوں کی وجہ سے وہ آپ سے برطن ہو گیا اور آپ متعدد آ زمائشوں سے دو چار ہوئے۔ آخر میں بیشکایتیں دور ہو کمیں تو خلیفہ پھر راضی ہوگیا تھا۔ علامہ ابن رشدٌ کو اگر چەنقەادرطب مىس بھى درك حاصل تھالىكىن اصل شېرت فلسفىدى وجەسى موئى -آپكى تصنیف کی ایک طویل فہرست ہے۔ارسطوکی تصانیف کی تفسیر وتشریح اور تحلیل وتجزیہ آپ کا قابل قدر کارنامہ ہے۔ آپ نے اپنے فلسفیانہ سلک کی توضیح تفہیم میں طبع زاد کتابوں کے انباركادية ان كتابول من تهافة التهافة كوآفاقي شهرت حاصل مولى بيكاب انهول نے غزالی کی معرکه آرافلسفیانه تقید تهافة الفلاسفة کی تر دید میں کھی تھی۔

اس کے بعدا گلامقالہ اسی مصنف کے حربی مضمون کی اردوتر جمانی ہے جو آیات جلد

اول شارہ دوم شوال -محرم ۱۳۱۱ هرامئی-اگست ۱۹۹۰ء کی زینت بن چکا ہے عقل ونقل یا بالفاظ دیگر حکمت وشریعت کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی طرف مسلم فلاسفہ نے کافی توجہ دی ہے۔ کندی، فارابی، ابن سینا، ابن بابخہ، ابن طفیل اور خاص کر ابن رشد ؓ نے اس میدان میں گرانفذرخد مات انجام دی ہیں۔ابن رشد نے اپنے فلفہ میں وجدان اور خیل کا سہارا لینے کے بجائے عقلیت پر زور دیا اور اسلامی عقلیت کی خصوصیات کا حکم دیا ہے۔ وہ یونانی فکراور ثقافت سے استفادہ کی ضرورت پراصرار کرتے ہیں اوران صحتند پہلوؤں پرزور دیتے ہیں جن تک بونانی مفکرین پنچے۔ابن رشد کہتے ہیں کہ شریعت اسلامی کی حقانیت تعقل وتصدیق عقل اور تدبر کے ذریعہ ہوجاتی ہے، وہ کلامی فرقوں کے درمیان یائے جانے والے اختلافات کومسکلہ" تاویل" کی طرف لوٹاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر فرقہ نے قرآن کے نصوص بطور خاص متشابہ آیات کی حسب منشا تاویل کی ہے جس کی وجہ سے ان میں زبردست اختلا فابت رونما ہوئے ہیں۔وہ ان متنازع فیہ معاملات میں مختلف نکتہ ہائے نظر کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی تحقیر کو نا مناسب قرار دیتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہان تاویلات کو صرف اہل علم اور اہل تاویل کے سامنے بیان کرنا جا ہے اور عوام کواس سے دور رکھنا جا ہے۔ ابن رشد وجود باری تعالی پر دلیل کے سلسله میں اس زمانہ میں اندلس میں بائے جانے والے مختلف فرقوں مثلاً حثوبی، ظاہریہ، اشاعرہ، باطنیہ وغیرہ کے نظریات پر تقید کرتے ہوئے عقل وفکر کو دلیل کی بنیا د قرار دیتے ہیں اور استدلال میں قرآن کے وہ دلائل پیش کرتے ہیں جوعقل کے استعال پرزور دیتے ہیں۔اس طرح وہ وحدانیت البی کےسلسلہ میں بھی متنکلمین کے دلائل سے بےاطمینانی ظاہر کرتے ہوئے انہیں بتکلمانہ ادر جدلی قرار دے کرقرآنی آیات کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل پیش کرتے ہیں۔

یورپ میں ابن رشد کو دور وسطی کا سب سے بڑا شارح ارسطوقر ار دیا جاتا ہے۔ آپ نے ارسطو کے حقیقی فلسفہ کی تعیین کی اور اس کی تحریروں کی شرح و تحلیل اور توضیح و تجزیہ کیا۔ آپ کا کارنامہ اتنا بڑا ہے کہ بعد میں جو کتابیں براہ راست یونانی ہے ترجمہ کی گئیں وہ بھی آپ سے بے نیاز ندرہ عمیں۔آپ نے بورپ میں اتی شہرت حاصل کر لی کہستر ہویں صدی عیسوی کے بعد جتنے فلسفیانہ اسکول وجود میں آئے سب آپ سے نسبت رکھتے تھے۔

ساتواں مقالہ علامہ ابن خلدون کے فلفہ تاریخ کوموضوع بناتا ہے۔ بیاسلام اور عصر جدیدئی دہلی جلد ۲۰۰ شاره ۱۳ کو بر ۱۹۹۸ء میں شائع ہوکر اہل علم تک پہنچ چکا ہے۔ اس میں کتاب العبر اور المقدمہ کاتفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ معاشرتی واجتما می مظاہر اور ان کی قوت تا ثیر و تحریک کا متبحرانہ مطالعہ اور عربوں اور بربروں کی تاریخ و تہذیب پر ان کا ماہر انہ اطلاق وہ اہم پہلو ہے جس نے انہیں شہرت دوام عطا کی۔ تاریخ نگاری کاعلمی و سائنسی منہاج، تاریخ کا وسیع تصور، تاریخ نو لیمی کی شرائط، تاریخ نگاری میں التباس کے سائنسی منہاج، تاریخ کا وسیع تصور، تاریخ نو لیمی کی شرائط، تاریخ نگاری میں التباس کے اسباب، تاریخ کے عمرانی اصول وہ اہم موضوعات ہیں جن سے میر حاصل بحث اس مقالہ میں کی گئی ہے اور علامہ کے نظریات چیش کیے ہیں۔

آخری مضمون ابن خلدون کی سیاسی فکر پرمسلم یو نیورٹی کے سہ ماہی علمی اور اوبی رسالے فکر ونظر جلد ۲۱ شارہ ۱۹، ۱۹۸۹ء میں شائع ہو چکا ہے۔ بید علامہ کے تجربی سیاسی نظریات کا ایک تقیدی مطالعہ ہے جس میں ماقبل ابن خلدون کی تاریخ فکر سیاسی بھی زیر بحث آئی ہے، چنانچے ابن قتیبہ الدینوری، ابونصر الفارا بی، رسائل اخوان الصفا، ابوالحن الماوردی، ابوبکر الطرطوثی، ابو حامد الغزالی، ابن طقطقی وغیرہ کے افکار سیاسی پر سرمری تبعرہ الماوردی، ابوبکر الطرطوثی، ابوحامد الغزالی، ابن طقطقی وغیرہ کے افکار سیاسی پر سرمری تبعرہ اس مضمون میں موجود ہے۔ اجتماع پر اثر انداز ہونے والے عوائل پر گفتگو کرتے ہوئے کارل مارکس سے ابن خلدون کا مواز نہ اور جغرافیہ کی تا ثیر سے بحث کرتے ہوئے مائیسکو سے ان کا تقابل بھی اس میں شامل ہے۔ آغاز ریاست کا نظریہ، ریاست بالقوۃ کا تصور، اصاف حکومت ،منصب خلافت، المدینة المفاضلة کے فلسفیانہ تصور کی تر وید،خلافت و ملوکیت کاعمرانی تجربیدہ مسائل ہیں جن سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اظهارممنونيت

بجصے مشکور ہونا چاہیے ان بزرگ نتظمین ندکرات علمیہ کا جن کی تکریم و تحسین کی بدولت اس کتاب کے بعض مباحث سمیناروں کے ابل علم شرکاء کے سامنے پیش کیے جاسکے اور بحث ومباحث کے بعدان میں اضافے کیے گئے ۔ خاص طور پر عالمی رابطداوب اسلامی کے صدر مولانا سید ابوالحن علی ندوی ، سکریٹری جزل مولانا نذر الحفظ ندوی اور آفس سکریٹری مولانا اقبال احمد ندوی کا اور پروفیسر محمد رفیق سابق چرمین شعبہ فلفہ علی گڑھ، مسلم یو نیورٹی اور جناب محمد مقیم الدین کو یئر سمینار به عنوان ''اسلام میں تسلسل و عبد لن' کا جنہوں نے تا چیز کو دعوت بخن دی، ڈاکٹر محمد ریاض کر مانی مدیراور ڈاکٹر محمد رضی عبدالبراثری فلاحی مدیر اور مولانا انہیں احمد فلاحی تا نب مدیر سداشام ، مولانا گڑھ، مریبالہ الم اور عمر عبدالبراثری فلاحی مدیراور مولانا انہیں احمد فلاحی تا نب مدیر بحبات فو جامعۃ الفلاح اعظم مولانا جدیدی و بلی ، پروفیسر شہریار مدیر، جناب محمد صابر نائب مدیر سہ ماہی فکر و فظر علی گڑھ مسلم جدیدی و بلی ، پروفیسر شہریار مدیر، جناب محمد صابر نائب مدیر سہ ماہی فکر و فظر علی گڑھ مسلم و نورٹی کے اسائے گرامی کا تذکرہ بطور خاص ضروری ہے۔ راقم ان تمام افاضل واحباب کا یونیورٹی کے اسائے گرامی کا تذکرہ بطور خاص ضروری ہے۔ راقم ان تمام افاضل واحباب کا یونیورٹی کے اسائے گرامی کا تذکرہ بطور خاص ضروری ہے۔ راقم ان تمام افاضل واحباب کا

IA

ممنون ہے اور ان کے لیے دعا کو۔ خدا کرے یہ مجموعہ مقالات مفید ثابت ہو۔ عباقر ہ اسلام کے افکار وعطیات کے اعتراف اور تجزیر کی راہ واکرے اور علاء وارباب قلم کومہیز کرے کہ وہ تاریخ اسلام کے ناموران کی علمی و تہذیبی خدمات کوروشی میں لائیں۔

عبیدالتدفیدفلاحی ۱۳ رسمبر۲۰۱۵ء پردفیسرشعبهاسلامک اسٹڈیز علی گڑھسلم یو نیورشی علی گڑھ۲۰۲۰۰۲ email: drfahadamu60@yahoo.in

قصرفېد يونيورځيورثانکليو برولي روډ بليگژه حصهاول

دين ،فلسفه،سائنس

عقل نقل کے مسائل اور فلاسفہ اسلام

قرآن کریم کی دعوت تذیر

قرآن کریم الله کی عطا کردہ وہ آخری الہامی کتاب ہے جس نے عقلی نظر و تدبر کی وعوت اتنے واشگاف انداز میں اور اتنی صراحت ووضاحت کے ساتھ دی ہے کہ اس میں کسی قتم کی تاویل کی مخواکش نہیں نکالی جاسکتی ۔ پیا تمیاز کسی دوسری الہامی کتاب کو بھی حاصل نہیں ہوا۔قرآن نے عقل کی تمام صلاحیتوں کوجلا بخشی اوراس کے وظا نف اور ذمہ داریا ب متعین کیں، قرآن کی بیان کردہ بیفقل مجرزیونانی تفلسف سے ماورااور حقائق وواقعات عالم سے مر بوط اور ہم آ ہنگ ہے۔قر آنی عقلیت زندگی اور اس کی رنگارنگی کومتاثر کرتی اور حرکت انسانی کوایک مخصوص رُخ اور جہت عطا کرتی ہے۔قرآن کے اسلوب بیان کا ایک اعجازیہ بھی ہے کہاس نے انعقل کالفظ جملہ اسمیہ کے صیغہ کے طور پر کہیں استعالٰ نہیں کیا بلکہ جہاں کہیں پہلفظ آیا ہے صیغہ فعل کے طور برآیا ہے۔اس سے قرآن کی پی عظیم الثان حکمت ہویدا ہوتی ہے کا عقل محض تعقل کا نام نہیں نہ بیقائم بالذات جو ہر ہے بلکہ بیعبارت ہے اعمال ووظا كف كى انجام دى سے اورانسانى سرگرميوں كومس وظم كاپيرائن عطاكرنے سے۔ قرآن پاک نے عقلی بحث ونظر کے ثمر ہ یعنی علم ومعرفت کا بھی بڑا اہتمام کیا ہے۔ علم کا مادہ اوراس کے مشتقات قرآن میں ۹۰۰ (نوسو) سے زائد مرتبہ وار دہوئے ہیں ۔علماء کو دوسرول برفضیلت دی ہاور انہیں خثیت اللی اور خلق خدا کے سامنے انکسار وتواضع کے مظاہرہ جیسی صفات سے مزین بتایا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کقر آن نے علم اور علا م کو ندہبی اور دینی حوالہ سے ہی متعارف نہیں کرایا ہے بلکہ کا ئنات اور ملکوت السماوات والارض کے تمام علوم ومعارف کی مخصیل اس کی دعوت کامطمح نظر ہے۔ اس سلسلہ میں سور ہ فاطر ک مندرجه ذيل آيات بري اجم بين:

أَلَّمُ تَرَأًنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخُرَجُنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ

مُّخُتَلِفاً أَلُوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيُصٌ وَحُمُرٌ مُّخُتَلِتُ أَلُوَانُهَا وَغَرَابِيُبُ سُودٌ ، وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابُ وَالْأَنُعَامِ مُخْتَلِتُ أَلُوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخُشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّه عَزِيُرٌ غَفُورٌ (سوره الفاطر: ٢٤-٢٨)

کیاتم و کیھے نہیں ہو کہ اللہ آسان سے پانی برساتا ہے اور پھراس کے ذریعہ سے ہم طرح طرح کے پھل نکال لاتے ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ پہاڑوں میں بھی سفید ،سرخ اور گہری سیاہ دھاریاں پائی جاتی ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اور ای طرح انسانوں اور جانوروں اور مویشیوں کے رنگ بھی مختلف ہیں۔ حقیقت سے ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے فرتے ہیں۔ بیشک اللہ زبروست اور در گذر فرمانے والا ہے۔ لوگ ہی اس سے فرتے ہیں۔ بیشک اللہ زبروست اور در گذر فرمانے والا ہے۔

سے کے ہاں آیت میں علم سے مراد فلنفہ وسائنس اور ریاضی و تاریخ وغیرہ وری علوم نہیں بلکہ صفات الہی کاعلم ہے اور جونف اللہ کی صفات سے جتنازیا دہ ناوا قف ہوگا وہ اس سے اتناہی بے خوف ہوگا اور اس کے برعس جس شخص کو اللہ کی قدرت، اس کے علم، اس کی حکمت، اس کی قبہاری و جباری اور اس کی دوسری صفات کی جتنی معرفت حاصل ہوگی اتناہی وہ اس کی نافر مانی سے خوف کھائے گا جیسا کہ بیشتر مفسرین نے لکھا ہے مگر یہاں مندرجہ بالا آیت میں غور و تد بر کا ایک پہلوا ور ہے اور وہ ہے آسمان سے بارش کے نزول مختلف رنگوں اور ذائقوں کے پہلولوں کی افزائش مختلف رنگوں کے پہاڑ دی اور انسانوں اور جانوروں کے وجود کے بعد علاء اور خشیت الہی کا تذکرہ ۔ حقیقت یہ ہے کہ کا نئات کی ان نشانیوں کو ایک عالم دین کے مقابلہ میں ایک مسلمان سائنس داں زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے اور اس رنگار نگی اور تنوع میں حکمت وقدرت الہی کی کھوج اور دریا فت میں اسے زیادہ کا میا بی طال سکتی رنگار نگی اور تنوع میں حکمت وقدرت الہی کی کھوج اور دریا فت میں اسے زیادہ کا میا بی طال سکتی ہوں سے ۔ اس لیے علماء کے لفظ کور وایتی مفہوم میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن کریم اور عقل انسانی کے درمیان ای تعامل اور باہمی رابطہ کی وجہ سے اسلامی

عقل نقل کے میان ہم ایکی

تاریخ میں مجھی کوئی ایسی آویزش دیکھنے میں نہیں آتی جس کے خوں چکاں واقعات ہے عیسائیت اور مغرب کی تاریخ بھری بڑی ہے۔ کلاسکی دور سے جدید زمانہ تک اسلامی ادبیات میں عقل اور نقل کے درمیان رابطہ اور ہم آ جنگی کے مختلف ومتنوع پہلوؤں پر بڑے فیتی مباحث الماع کے بیں۔اس سلسلہ میں بطور خاص شخ الاسلام ابن تیمید کی تصنیف درء تعارض العقل والنقل علامه ابن رشر (م٥٩٥ه) كى تاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال الماغزاليكي القسطاس المستقيم وغيرهكو موضوع بحث بنایا جاسكتا ہے۔ حقیقت بدہے كداسلام كى تاریخ عقل اور نقل ك درميان متوازن رابطهاور ہم آ بنگی کی تاریخ ہے۔ اگر بیصورت حال نہ ہوتی تو ہر دور کی عقلیات کو تر آن نے مخاطب کر کے اس کی تھیجے نہ کی ہوتی اور مجددین و مصلحین نے ہر دورا در ہر علاقہ میں معاصر عقلیت ہے تعامل کر کے اصلاح وتجدید کا وہ عظیم الشان فریضہ انجام نہ دیا ہوتا جواسلامی تاریخ کاطرہ انتیاز ہے اورجس سے اسلامی شریعت کی ابدیت کی ضانت فراہم ہوتی رہی ہے۔ عقل و نقل کے درمیان رابطہ کا مسئلہ فکر اسلامی کی تاریخ کے اہم مسائل میں شار ہوتا رہا ہے۔ اس موضوع ہے دلچی متعلمین اور فلا سفد دونوں نے اپنے مختلف نقطہ نظر کے ساتھ لی ہے۔ عقل وقل کے درمیان ہم آ ہنگی کے مسلہ پرمشکلمین کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے اس

حقیقت کا ادراک ضروری ہے کہ شکلم بنیادی طور ہے وہ مفکر ہے جوسب سے پہلے دین نص پرایمان رکھتا ہے پھروہ عقل کے ذریعہ اس ایمان پردلیل قائم کرتا ہے تا کہ اس دین کے متعلق شبہات کورفع کرسکے۔

اسی لیے عضد الدین الایجی (م ۲۵۷ه)علم کلام کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں: ''علم کلام ایک ایساعلم ہے جس کے ذریعہ آ دمی دلائل کو استعمال کر کے دینی عقائد کے اثبات اور شبہات کے ازالہ پر قادر ہوتا ہے۔'' کے

علامہ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ)علم کلام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ''وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آ دمی عقلی دلائل سے کام لے کرایمانی عقائد کے دفاع میں استدلال کرتا ہے اورمنحرف عقائد کے حامل بدعتوں کی تر دید کرتا ہے۔'' ک

عقل نقل ربحوں کی جہات

علم کلام کے آ داب وشرائط میں یہ بات واضح ہے کہ عقل کے ذریعہ شریعت کی تا ئیدگی جائے نہ کہ شریعت کو عقل سے دور کر دیا جائے جیسا کہ طاش کبرگی زادہ کہتے ہیں:

"عقیدہ کتاب وسنت کی تعلیمات پروان چڑھے اگران دونوں میں سے کوئی شرط فوت ہوجائے تواسے ملم کلام نہیں کہاجا سکتا۔" "

مشکلمین اسلام کے ہاں عقل وقل کا مسلمتین جہتوں میں زیر بحث رہاہے، پہلی جہت بیہ کے مقل شریعت پرمقدم ہے۔ بیم معتز لہ کار جمان ہے۔

دوسرار جمان سے ہے کہ تنہا شریعت کی قانونی اہمیت ہے اور شرعی معاملات میں عقل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ اس رجمان کی نمائندگی بعض حشوبیہ اور ظاہر بیداور ان کے ہم خیال لوگ کرتے ہیں۔

تیسرار جمان دونوں انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔اس رجمان کے علمبر دارشریعت کوعقل پر مقدم رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود شریعت کی تفہیم میں عقل کو دخیل گر دانتے ہیں۔ بیابل النة والجماعة کار جمان ہے جن میں اشاعرہ شامل ہیں۔ ^{سم}

یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ معتز لہنے عقل کو مقدم رکھنے میں ساع کو باطل نہیں قرار دیا ہے بلکہ وہ ایک طرح سے اس کا دفاع کرتے ہیں۔اس طرح دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ظاہریے عقل کو مطلقاً باطل نہیں کہتے بلکہ ظاہریہ کے ہراول مفکروفقیہ علامہ ابن حزم اندلیؓ ہیں اور عقل نقل کے تعلق سے ان کا موقف بالکل واضح ہے۔

معتزله واشاعره كاموقف

معتزلہ کا خیال ہے کہ شریعت سے پہلے عقل حسن وقتح کا فیصلہ کرتی ہے اور عقل کے ذریعہ اللہ کی معرفت واجب ہے۔ <u>ھ</u>

تمام علوم ومعارف عقل کے ذریعہ حاصل کیے جاسکتے ہیں۔عقل نظر کے ذریعہ واجب ہیں اور ساع کے نزول سے پہلے منع حقیقی کے شکر کوعقل واجب کرتی ہے۔ ھ لِيَهُلِكَ مَنُ هَلَكَ عَنُ بَيِّنَةٍ وَّ يَحُىٰ مَنُ حَىَّ عَنُ بَيِّنَةٍ. كَ (تاكہ جے ہلاك ہوتا ہے وہ دليل روش كے ساتھ ہلاك ہواور جے زندہ رہتا ہے وہ دليل روش كے ساتھ زندہ رہے۔)

اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام واجبات کا تعلق ساعت سے ہے اور تمام علوم و معارف کا رابط عقل سے ہے قتل نہ قصین وقتیح قرار دے سکتی ہے نہ کسی چیز کا اقتضا کر سکتی ہے نہ واجب کرتی ہے کہ ان کا استدلال ہے کہ حور نہیں بخشی بلکہ اسے واجب کرتی ہے کہ ان کا استدلال ہے کہ وجوب کی ماہیت اسی وقت متعین ہوتی ہے جب کہ ترک عمل پر سزام رتب ہواور شرع کی آمد ہے بلکوئی سز انہیں ہے کیوں کہ خود قرآن کہتا ہے:

وَماَ كُنَّا مُعَذَّبِيُنَ حَتَّى نَبُعَثَ رَسُولًا . فَ

(اورجم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ بیغا مبرنہ بھیج دیں)

اس سے بیدواجب قرار پایا کہ شرع سے قبل وجوب کا تعین نہ ہو۔ان علماء نے مندرجہ ذیل آیت ہے بھی استدلال کیا:

> رُسَلًا مُّبَشِّرِيُـنَ وَ مُنُذِرِيُنَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعُدَ الرُسُلِ ^{مُل}َ

> (بیرسارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیج گئے تھتا کہ ان کومبعوث کردینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی جمت ندرہے۔)

> وَأَنَّا اَهُلَكُنَاهُمُ بِعَذَابٍ مِّنُ قَبُلِهِ لَقَالُوا رَبُّنَا لَوُلَا أَرُسَلُتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنُ قَبُلِ اَنُ نَّذِلَّ وَنَخُزىٰ۔ لِلَّا

> (اگرجم اس کے آنے سے پہلے ان کوکی عذاب سے ہلاک کردیے تو پھر یہی لوگ کہتے کدا سے ہمارے پروردگار تو نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہذلیل درسواہونے سے پہلے ہی ہم تیری آیات کی پیروی اختیار کر لیتے؟)

ان دونوں مواقف کا تجزیہ کرنے کے لیے ناگز برہے کہ ہم ہرایک کا نکعۂ نظروضا حت

ہے رکھیں تا کہ معلوم ہو سکے کہ کون سا نکتہ نظر برحق ہے؟ اور کیا بید دونوں را کیں دومتضاد انتہاؤں پر قائم ہیں جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں؟

امام غزالي كهتي بين:

''جو خص بحث ونظر کامنگر ہے اسے راہ راست نہیں مل سکتی اس لیے کہ بر ہان عقلی ہی کے ذریعہ ہم شارع کی صدافت کا پنة لگاتے ہیں اور جو خص تنہا عقل سے کام لیتا ہے اور شریعت کی روثن سے فائدہ نہیں اٹھانا چا ہتا وہ بھی راہ حق سے محروم رہے گا۔'' کا

کیکن سوال ہے ہے کہ کیا معتز لہنے تنہاعقل کا سہارالیا اورنورشر بعت سے انہوں نے اکتساب نہیں کیا ہے؟

اس سوال کا جواب قاضی عبدالجبار معترلی (م ۲۱۵ هه) کے موقف میں پنہاں ہے جن کا خیال ہے کہ دلاکل چاوتھ میں پنہاں ہے جن کا خیال ہے کہ دلاکل چاوتھ میں عبدالک چاوتھ میں عقل کی دلالت ہے کیوں کہ اس سے حسن وقتے کے درمیان تمیز ہوتی

سب سے پہلے میں می دلالت ہے لیوں کہاس سے مسن وی کے درمیان میز ہو ہادراس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی سنت رسول اوراجماع ججت ہیں میل

پھر قاضی عبدالجباران لوگوں سے بحث کرتے ہیں جودلائل کی اس ترتیب پر چرت ظاہر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کتاب الہی پر عقل کومقدم رکھنے کی یہ کوشش تشریعی اور تکر کی نہیں بلکہ ترتیبی ہے۔ گھر سے نکل کرمجد جانے والا لاز ما مجد کے راستے کو طے کرے گا لیکن مجد سے پہلے راستہ کو طے کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راستہ کومجد پر افضلیت دی جارہی ہے اور مجد کے مقابلہ میں راستہ کومشرف ومعزز سمجھا جارہا ہے بلکہ یہ تو معاملات کی منطقی ترتیب ہے۔ قاضی عبدالجباراس مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہیں اور تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

"بعض لوگ اس ترتیب پرتعب کا ظہار کرتے اور بھتے ہیں کدداکل بس کتاب وسنت اورا جماع بی سے حاصل ہوتے ہیں یا یہ کمقل اگر کچھ رہنمائی کرتی ہے تو بعد میں اس کا نمبر آتا ہے لیکن ایسانہیں ہے اس لیے کہ اللہ نے صرف اہل

عقل کوخطاب کیا ہے اورای سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الی ،سنت رسول اور اجماع جبت میں۔اس بات میں اصل عقل ہی ہے گرچہ ہم کہتے میں کر کتاب الہی ہی اصل ہے، کیوں کہ اس میں وہ تمام تنبیبات موجود ہیں جوعقل میں آتی ہیں ای طرح اس میں احکام پردائل بھی ہیں، عقل ہی ہے افعال کے احکام اور فاعل کے احکام کے درمیان تمیز ہوتی ہے۔ اگر عقل نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس چز کو کرنے یا نہ کرنے سے مواخذہ ہوتا ہے اور تعریف و ندمت كن افعال يربوتى باى لياس فخف مدواخذه نبيس بوتا جوعقل كى دولت سے محروم ہوتا ہے جب ہم نے عقل سے پیچان لیا کدایک اللہ ہے جو الوبيت ميں يكتا باورائے كيم جان ليا تباس كى كتاب معلوم مواكد اس میں رہنمائی ادر دلالت ہے اور جب ہم نے بدجان لیا کہوہ رسول بھیجتا ہے اور مجزات کی نشانیاں امتیازی طور پر دیتا ہے تب ہمیں پند چلا کدرسول کا قول جحت ہےاور جب اللہ کے رسول نے فرمایا کہ میری امت کسی خطا پر مجتمع نہیں ہوسکتی ادریہ کہتم جماعت ہے وابسة رہوتب ہمیں معلوم ہوا کہ اجماع

معتزلہ کے نزدیک عقل جیسا کہ قاضی عبدالجبار کہتے ہیں تنہائہیں ہے جیسا کہ مغربی بونانی عقلیت میں ہے جیسا کہ مغربی بونانی عقلیت میں ہے بلکہ اس کے ساتھ کتاب وسنت اور اجماع بھی جمت ہیں۔اس لیے یہاں عقل ونقل کے درمیان مواخات، ہم رشتگی اور رابطہ قائم ہے اور دونوں بر ہان و استدلال کے دوطریقے ہیں۔

قاضی عبدالجبارا پے اس موقف کی ترجمانی ان براہمہ کی تردید کرتے ہوئے بھی کرتے ہیں جواس دلیل کی وجہ سے نبوتوں کا انکار کرتے ہیں کہ انبیاء جوتعلیمات لے کر آتے ہیں جوان کی نگاہ میں دوصور توں سے خالی نہ ہوں گی یا تو وہ عقل کے مطابق ہوں گی ادراس صورت میں عقل ہی کافی وشافی ہے یا وہ تعلیمات عقل کی مخالف ہوں گی ادراس وجہ سے قابل رداور نا قابل قبول ہوں گی ۔ کے

قاضی عبد البجباراس موقف کا انکار کرتے ہیں اور براہمہ کو باور کراتے ہیں کہ عقل کا فی نہیں ہے اللہ نے عقل کا نہیں ہے اللہ نہیں ہے اللہ نے عقل کی تنہیں ہے اللہ نے عقل کی تخلیق الی فطرت پر کی ہے جو انبیائی تعلیمات سے ہم آ ہنگ ہے۔ بیناممکن ہے کہ رسولوں کی کوئی تعلیم خلاف عقل ہو۔ کا

ای لیے امام فخر الدین الرزای جواشعری بیں اور معزّلہ کی آراء کو حماقت زدہ قرار دینے میں معروف ہیں، کہتے ہیں کہ وجوب عقلی کا دفعیہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وجوب عقلی ثابت نہ ہوتا ہے۔ سے لوگ وجوب شرعی ثابت نہ ہوتا ہے۔ میں ، وہ یہ ہے: ثابت کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

وَمَاكُنَّا مُعَذِبِّيُنَ حَتَّى نَبُعَتَ رَسُولًا . * وَمَاكُنَّا مُعَذِبِّيُنَ حَتَّى نَبُعَتَ رَسُولًا

(اورہم عذاب دینے والے نہیں جب تک کدایک پیغا مبر نہ بھیج دیں۔)

امام رازی اس آیت کے تیک دواقو ال نقل کرتے ہیں پہلاقول یہ ہے کہ آیت کواس کے ظاہر پرمجمول کیا جائے اورہم میمرادلیس کے قل ہی خلاق خدا کی طرف اللہ کارسول ہے بلکہ پیرسول ہی تھا جس کا وجود نہ ہوتا تو کسی نبی کی رسالت متعین نہ ہوتی ،اس لیے عقل ہی اصلی رسول ہے ، اس لیے آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ ہم اس وقت تک عذاب نہیں دے سکتے تھے جب تک کے قتل کے رسول کومبعوث نہ کرتے۔

دوسرا قول ہے کہ ہم آیت کے عموم کو مخصوص کریں اور بیمرادلیں کہ ان اعمال پر ہم عذاب کا فیصلہ نہیں کہ ان اعمال پر ہم عذاب کا فیصلہ نہیں کر سکتے جن کے وجوب کی معرفت کا کوئی راستہ شریعت کے سوانہیں ہے عموم کی سے خصیص گرچہ فلا ہم آیت سے ہٹ کر ہے لیکن دلائل کی موجود گی میں اس مفہوم کو اختیار کرناوا جب ہے اور ہم اس بات پر تینوں دلائل کے قیام کی وضاحت کر بچکے ہیں کہ اگر ہم وجوب عقلی کی فی کردیں تو وجوب شری ہم پرلازم آتا ہے۔ واللہ اعلم ۔ اللہ

اس طرح عقل فقل کے درمیان رابطہ کے موضوع پڑمعتز لہوا شاعرہ کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔ البتہ اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ معتز لہ ایک ایسا فرقہ ہے جس نے معقول کا مطالعہ کیا اور منقول کافہم حاصل کیا اور دین کے دفاع کے ایسا فرقہ ہے۔

لیے یکسوہوگیا۔جن اصولوں کی انہوں نے تائید وجمایت کی اور جن کی تقویت کے لیے کر بستہ ہوئے وہ محض ان تند و تیز مباحثوں کی پیداوار سے جوان کے اور مخالفوں کے درمیان واقع ہوئے۔ جوعقیدہ تو حید انہوں نے اپنایا وہ جمیہ کی تر دید میں تھا اور وعد ووعیہ کا ان کا اصول مرجہ کی تر دید میں تھا اور المزلة بین المزلین کے اصول کے ذریعہ انہوں نے مرجہ اور خوارج کا مقابلہ کیا گیا۔

اس لیےمعتزلہ کےموقف کوان حالات وظروف کے پس منظریس دیکھنا جا ہے جن میں وہ زندگی گذاررہے تھے۔اگران کا طریقہ دفاع عقلی تھا تو اس کی وجہ پتھی کہ فریق خالف عقل کے سواکسی چیز کوتسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھااس لیے اس سے مناقشہ کی بنیاد لازماً عقل ہی ہوتی جس معرکہ میں انہوں نے قدم رکھا تھا ای کا طے کردہ بداسلوب تھا کیوں کہ دشمن فریق مخالف کے طریقہ پر جنگ کوا ختیار کرنے کا پابند ہے اس کے ہتھیاروں سے مسلح اور اس کی پالیسیوں اور منصوبوں سے واقف اور اس کے عزائم سے آشنا ہوتا ہے،ان تمام چیزوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ فریق جنگ اپنے مخالف سے متاثر ہوادراس کے بعض مناجج کواختیارکرے۔معتزلہ کے اندران کے خالفین کی بعض سوج درآئی تھی گرچہ جو بری نہ تھی کیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا عقیدہ تبدیل ہو گیا تھا یا وہ دائر ہ اسلام سے خارج ہو گئے تھے یا مخالفین سے مباحثہ واستدلال کے ذریعہ ان کے جہاد کی اہمیت کم ہوگئ تقی - کتاب الانتصار کے مقدمہ میں ڈاکٹر میرج نے کیاعدہ بات کہی ہے" جو تحض کسی معرکہ کارزار میں بڑے دشمن سے مقابلہ کرے گاوہ جنگ کے آ داب وشرا لط کا یابند ہوگا ادر احوال ومعاملات کی گردش سے بوری طرح واقف ہوگا اوراس پر لازم ہوگا کہ دشمن کی حرکات وسکنات، اس کی نشست و برخاست کا تعاقب کرے۔ ہوسکتا ہے کہ اس تعاقب میں دشمن اوراس کی جالوں کی روح اس کے اندر بھی سرایت کرجائے۔ یہی معاملہ فکری معرکوں کا بھی ہوتا ہے۔''^{۳۳}

ذرا ظاہریہ کے مسلک پر بھی توقف کریں تا کہ عقل و نقل کے تعلق سے ان کے حقیق موقف کی وضاحت ہوجائے م^{نائع} ابوداؤ دالظاہری (۲۰۱_۲۰۵۰ھ) ⁶³نے اصلاً ظاہری فرقہ کی بنیا در کھی کین امام علی ابن احمد بن سعید المعروف بدابن حزم الظاہری (۳۸۳-۲۵۳ هـ)

کے مقابلہ میں مغرب میں انہیں مقبولیت وشہرت نصیب نہ ہوتکی، فاظمی تحریک جو بسا اوقات
باطنی یا اساعیلی تحریک کے تام سے پکاری جاتی ہے بلاد مغرب میں شالی افریقہ کے مقابلہ
میں کہیں زیادہ طاقتور اور معتمم تھی اور ابن حزم اموی متھ اور اموی سلطنت کے لیے شدید
تعصب رکھتے تھے اور اس کے خالف علویوں یا فاظمیوں سے انہیں شدید نفرت تھی۔ کیا
تعصب رکھتے تھے اور اس کے خالف علویوں یا فاظمیوں سے انہیں شدید نفرت تھی۔ کیا
یہاں سے ہم ابن حزم کے موقف اور ان کے ظاہری منہاج کی حقیقت جس کی

یہاں سے ہم ابن حزم کے موقف اور ان کے ظاہری منہاج کی حقیقت جس کی دعوت وہ زندگی بھر دیتے رہے، کو اچھی طرح ہم سمجھ سکتے ہیں کین پہلے مذہب باطنیہ کی طرف مختصرا شارہ کرنا ضروری ہے۔

باطنیہ تمام اسلامی فرقوں سے خارج ایک فرقہ ہے۔ ^{سکا}

عبدالقاہر بغدادی (م ۲۲۹ھ) کتے ہیں: جن لوگوں نے ندہب باطنیہ کی بنیا در تھی، مجوس کی اولا دیتھے اور اپنے اسلاف کے مذہب کی طرف میلان رکھتے تھے۔ انہوں نے قرآنی آیات اور نبوی سنتوں کی تاویل اپنی اساسیات کی موافقت میں کی۔ ۲۸

ای لیے عبدالقاہر البغد ادی انہیں ان زندیق دہریوں میں شامل کرتے ہیں جوتمام رسولوں اور شریعت مائل ہور گا کے قائل ہیں تا کہ جس چیز کی طرف طبیعت مائل ہوا ہے مباح کرسکیں قرآن سنت کی تاویلوں کے ذریعہ ان کا مقصد مجوی مذہب کی دعوت دینا تھا۔ ²⁹

ان کی دعوت کا ایک حصہ یہ ہے بھی ہے کہ ایک'' امام صادق متعین ہوجو ہرز مانہ میں موجود ہو۔ اس لیے کہ ان کی نظر میں عقل ونظر کے ساتھ معرفت کا کوئی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک معلم تعلیم دیتارہے۔'' ''''

ای لیے ان کا مسلک ہے کہ جو خص اس حال میں مرے کہ اسے اپنے زمانہ کے امام کا پتہ نہ ہووہ جاہلیت کی موت مرا، اسلے کیوں کہ بیدامام ہدایت کا کام کرتا ہے اور اسرار دین کی تعلیم دیتا ہے جس سے واقف خواص علماء ہوتے ہیں نہ عام مقلدین ۔ بید تمام لوگ تو کتاب الہی کے نصوص کے ظاہر کاعلم رکھتے ہیں اور باطنی علم سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہیں۔

٣.

ان کی نگاہ میں ظاہرنص کی حیثیت تھلکے کی اور باطن کی حیثیت مغز کی ہے اور مغز تھلکے کے اور باطن کی حیثیت مغز کی ہے اور مغز تھلکے سے بہتر ہوتا ہے۔ سوسے

کیوں کہ ظواہر عذاب ہیں اور باطن میں رحمت ہے۔ان کا استدلال قر آن کی اس آیت ہے:

> فَضُرِبَ بَيُنَهُمُ بِسُوْرٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيُهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنُ قِبَلِهِ الْعَذَابُ." لَ

> (پھران کے درمیان ایک دیوار حاکل کردی جائے گی جس میں ایک درواز ہ ہوگاس دروازے کے اندر رحمت ہوگی اور باہر عذاب) مسل

حدیث نبوی کے "قرآن سات حروف پر نازل ہوائے" کامفہوم ان کے زد یک بیہ ہے کہ ان کے حقائق تک رسائی ای امام کی ہوگی جے اللہ نے الہام کی امانت سے خاص کیا ہے۔ اللہ اس لیے ان کے داعی بدعت کے لیے شرط ہے کہ وہ تلبیس پر پوری طرح قادر ہوادر ظواہر کی تاویل کے تمام پہلوؤں سے داقف ہوتا کہ باطنی مفہوم پر آنہیں مجمول کر سکے کے ا

ای لیے ظاہریہ کے موقف پرعام طور سے اور ابن حزم کے مسلک پرخاص طور سے ہمیں تعجب نہیں ہوتا کہ انہوں نے اسلام کا دفاع اس مخرف ربحان کے خلاف کیا جس نے اصول دین کی تاویل کر کے شرک کو مباح کردیا تھا اور احکام شریعت کی الی تاویل کی تھی جس سے شریعت کی ضرورت ہی ختم ہوگئ تھی۔

استاذ العقاداى ليے كہتے ہیں كہذہب ظاہريه پروان چڑھا تا كہاس باطنيت كامقابلہ كرے اوراكي اليے كہتے ہیں كہذہب ظاہريه پروان چڑھا تا كہاس باطنيت كامقابلہ كرے اوراكي اليے كئى امام كی ضرورت كاا نكاركرے جولوگوں كوالي تعليم دے جس كی تعلیم حاصل كرنا آيات واحادیث كے ظاہر سے ان كے بس اور وسعت میں نہیں ہے۔ ٢٨ میں ابن جزیم كا وفاع دین

ابن حزم ان فرقوں سے ہمیں اس طرح ہوشیار کرتے ہیں:
"اللہ کے بندوا ہوشیار رہو! اہل کفروالحاد تمہیں دھوکہ نددے دیں اور بغیر کی
دلیل کے اپنی چینی چیزی باتوں سے اور تمہارے رب کی کتاب اور تمہارے نبی
محکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کے کلام کی تعلیمات کے برخلاف اینے مواعظ سے تمہیں فریب میں مبتلا نہ كرليس _ كماب وسنت كيسواكس مين خيرنيس ب_ يار ركھوكم الله كادين ظاہر ادر واضح ہے۔اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔وہ اعلان وظاہر ہے۔اس میں کوئی چیز رازی نہیں ہے۔سب کھلی ہوئی دلیلیں ہیں۔ان میں کوئی مداہنت نہیں ہے۔ اسے مجر متمجھو جو بغیر دلیل کے بیروی کی دعوت دے۔ جولوگ پیدعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ کا کوئی ندہب سری اور باطنی ہے ان مے محض دعوے اور بے بنیا و الزامات ہیں۔ یا در کھو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت کا ایک کلمہ بھی نہیں راز میں رکھانہ خصوصی طور ہے کی بٹی ، جیتیج، بیوی یا دوست کوشر بعت کا کوئی اییا راز دیا جے آپ نے عوام سے چھیایا ہو۔ آپ صلی الله علیہ وسلم کے ياس نەكوئى خفيەراز تقانەكوئى رمز داشارە تقاادرنەكوئى باطن تقامگرىيە كەبر چىز ك طرف الله كے بندول كوآپ نے دعوت دى۔اگرآپ نے كوئى چيز چھيائى ہوتى تو آپ نے علم خداوندی کے مطابق تبلیغ کافریضد انجام نددیا ہوتا۔ جو محف اس طرح کی بات کرتا ہے وہ کافر ہے۔ان لوگوں سے دوررہ وجوندا سے طریق کار ک دضاحت کرتے ہیں ادر ندرلیل دیتے ہیں ادراس راہ مے مخرف ندہو جاؤ جس پرتمهارے نبی صلی الله علیه وسلم اورآپ کے اصحاب ؓ گامزن تھے۔'' اسل

اس واضح خبارت ہے ہم ابن حزم کا موقف سمجھ کتے ہیں اور اس بات کا اندازہ لگا کتے ہیں کہ ظاہر نص کو اختیار کرنے میں وہ کی قدر دلچی رکھتے تھے اور اس بات پر کتنا زور دیتے تھے کہ '' کلام الہی کے ظاہر پڑمل کرنا واجب ہے اور کی صورت میں خدا کے کلام کواس کے ظاہر ہے اس کے کہ کوئی نص ،اجماع یاحسی ضرورت اس بات کا تقاضا کرے کہ کلام کواس کے ظاہر پرمحمول نہ کیا جائے بلکہ اُس کے ظاہر ہے ہٹ کر دوسرا مفہوم اختیار کیا جائے ۔'' میں

ابن جن م محموقف اورطا ہرنص کو پکڑنے کی ان کی دعوت کو باطنیہ کی آراء ددعا و کا کامحض ابطال نہیں سمجھنا جاہئے بلکہ ان کے نظریات ورجحانات ہراس شخص کے خلاف ایک طاقت ورتر دیداور صرت ابطال ہیں جو یہ بچھتے ہیں کہ قرآن کی آیات باہم متفادیا متاقض ہیں۔

ابن جن مے حقیقی موقف کو بچھنا ضروری ہے کیوں کہ ظاہر نص کی پیروی کی دعوت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کو منسوخ کر دیا ہے۔ وہ ایک مسلمان مفکر کی طرح عقل مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کو منسوخ کر دیا ہے۔ وہ ایک مسلمان مفکر کی طرح عقل کے کر دار کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں ور ندان کی کتاب السف صل فی الملل اور دوسری تصنیفات میں مباحثوں اور ان کے سخت موقف کی تفییر ہم کس طرح کریں گے؟ ان تمام تحریوں میں ابن جن م نے اس چیز کی پیروی کی ہے جس کی پیروی واجب ہے لیمی کتاب اللہ ،سنت رسول اور اجماع سے استدلال۔ یہ بات معروف ہے کہ ہرموضوع کا اپنا مخصوص ہے منہاج ہوتا ہے چنا نچیان کا حتی وعقلی منہاج ان عقلی وحتی موضوعات کے ساتھ مخصوص ہے جو حس اور عقل کے دائر ہ میں آتے ہیں لیکن جہاں تک ان شرعی الہا می امور کا تعلق ہے جو عقل کی قدرت وصلاحیت سے ماور اء ہے تو ان میں ابن حز م کا خاص مسلک ہے لیمی منہائ فقد کی تحدی منہائ کی فقد رت وصلاحیت سے ماور اء ہے تو ان میں ابن حز م کا خاص مسلک ہے لیمی منہائ فاہری کا التزام ان معاملات میں جن میں اللہ نے نص ناز ل کی ہے ، ان کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی وضاحت ہے۔ اس کی خبر دی ہے اور اس کی وضاحت ہے۔ اس کی وسل کی وسل کی وسل کی وسل کی وسل کے کی وسل کی

ہم پہیں کہہ سکتے ہیں کنقل کے رجمان نے جس کی نمائندگی ظاہر ریہ نے کی ،عقل کو نقل سے الگ کردیا، نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقل رجمان نے جس کی نمائندگی معتز لہ نے کی عقل کونقل پر مقدم کر کے نقل کا انکار کیا۔ یہ دونوں رجمانات دومتضادا نتہاؤں پر نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگ ہجھتے ہیں۔اس لیے کہ ان میں سے ہرا یک عقل کا کردار متعین کرتا ہے اور ہر جماعت کا اپنا نقطہ نظر ہے۔

جن لوگوں نے رسالت والوہیت کوعقل سے بیجھنے کے بعد نقل کومقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ ان کا بیان ہے کہ''صاحب شریعت کے ادرا کات وسیع تر دائرہ کی وجہ سے عقلی نظر و بحث کے ادرا کات سے کہیں زیادہ وسیع ہیں وعقلی نظر سے مادراءادراس کومحیط ہیں کیوں کہوہ انوارالہیہ سے اکتساب کرتے ہیں ادر عقلی نظر کے ضعیف قانون ادر محصور ادرا کات کے تحت وہ داخل نہیں ہیں۔'' ہیں

اورجن لوگوں نے عقل كومقدم جانا ہے ان كى دليل بيدے كه فريق خالف نقل كى یابندی پرتیارنہیں ہےاس لیے عقلی اساس برہی مناقشہ کو استوار رکھنا نا گزیرتھا'' انہیں دراصل اس پر مجور کیا طحدین کے کلام نے جونظری بدعتوں کے ذریعی فی عقا کدکی مخالفت کررہے تھے۔ اس لیےانہوں نے بھی ان کی تر دید کے لیےان ہی کےاسلوب کواختیار کیا اوراس کا تقاضا ہوا کہ نظری دلاکل کا مہارالیس اوران کے ذریعہ ملفی عقائد کی برتری ثابت کریں۔''^{مصی} امام راغب الاصفهاني (م٢٠٥ه) كي عبارت كتني خوبصورت بإه و كمت بين: "الله كے مخلوق كى طرف دورسول بين ايك باطن كارسول اور و عقل ہے۔ دوسرا ظاہر کا رسول اور وہ پنجیسر ہے۔ کوئی محض رسول ظاہر سے اس وقت تک استفاده نہیں کرسکتا جب تک کہوہ رسول باطن سے استفادہ نہ کرے۔رسول باطن ہی رسول ظاہر کے دعویٰ کی صحت وصداقت کو برکھتا ہے اگروہ نہ ہوتو ظاہر کے قول سے استدلال لازم ند تھبرے۔ای لیے جولوگ الله کی وحداثیت اور نبوت کی صداقت میں شک کرتے ہیں اللہ نے ان کی عقلی ماردی ہے اور انہیں تھم دیا ہے کہ وہ ان امور کی صحت کے لیے عقل کو استعمال کریں۔ عقل قائد ہےاوردین مدداورتعاون ہے،اگرعقل ندہودین باتی ندرہے گااور اگر دین نه بونوعقل حیران و مششدرر ہے گی اوران دونوں کا اجماع نورعلی نو^{م میں} رد تی پرروشی ہوگا۔

الغزالى كاموتف

امام غزالی (م ۵۰۵ مر ۱۱۱۱ء) نے کتاب معارج القدس میں یمی خیال ظاہر کیا ہے انہوں نے عقل اور شرع دونوں کی ہم آ ہنگی اور دونوں کی باہمی ضرورت پر زور دیا ہے وہ کہتے ہیں بیا قتباس طویل ہے گربہت اہم ہے:

" جان لوعقل شریعت کے بغیر ہدایت نہیں پاسکتی اور شرع عقل کے بغیر واضح نہیں ہوگی عقل کی حیثیت بنیاد کی اور شرع کی حیثیت ممارت کی ہے۔ ممارت نہوتو بنیاد کیا فاکدہ پہنچاسکتی ہے؟ اور ممارت مشحکم نہیں ہوگی اگر بنیاد نہ ہو۔ سے بات بھی ہے کہ عقل کی حیثیت نگاہ کی اور شرع کی حیثیت کرن کی ہے۔ نگاہ بے سود ہوگی اگر خارج سے کرن نہ ہواور شعاع بے فائدہ ہے اگر نگاہ نہ ہو۔ اہی لیے اللہ نے فرمایا ہے:

قَدُ جَـآءَ كُـمُ مِـنَ الـلَّـهُ نُورٌ وَّ كِتَابٌ مُبِيُنٌ يَهُدِى بِهِ اللَّهُ مَنُ التَّبَعَ رِضُـوَانَـهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمُ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النَّوُرِ بِإِذْنِهِ. "* بِإِذْنِهِ. "**

(تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشی آگی ہے اور ایک الی حق نما کتاب جس کے ذریعہ سے اللہ تعالی ان لوگوں کو جواس کی رضا کے طالب جی سلامتی کے طریقے بتا تا ہے اور اپنے اذن سے ان کو اند عیروں سے نکال کراجا لے کی طرف لاتا ہے۔)

سی حقیقت مجمی ہے کہ عقل کی حیثیت چراغ کی اور شریعت کی حیثیت اس کو طاقت دینے والے تیل کی ہے۔ تیل نہوتو چراغ روثی نہیں دے سکتا اوراگر چراغ نہ ہوتو تنہا تیل اس سلسلہ میں کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ اس حقیقت کی طرف اللہ نے متنبہ کیا ہے:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرُضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشُكَاةٍ فِيُهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ الرُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوُكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ الرُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوُكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ رَيُتُونَةٍ لَا شَرُقِيَّةٍ وَلَا غَرُبِيَّةٍ يَكَادُ رَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَا غَرُبِيَّةٍ يَكَادُ رَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَو لَمُ تَمُسَسُهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ. كَنَّ

(الله آسانوں اور زمین کا نور ہے۔ کا نتات میں اس کے نور کی مثال ایس ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال ہہ ہے جیسے موتی کی طرح چکتا ہوا تارہ اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل ہے دوشن کیا جاتا ہو جو نشر تی ہونے فربی، جس کا تیل آپ بی آپ بھڑ کا پڑتا ہو جا ہے آگ اس کونہ لگے۔ روشنی پر روشنی!)

شریعت خارج سے عقل ہے اور عقل داخل سے شریعت ہے اور بیدونوں ایک دوسرے کے معاون بلکہ باہم متحد ہیں۔

شریعت چوں کہ خارج سے عقل کا نام ہے ای لیے اللہ نے قرآن کی متعدد آیات میں عقل سے کافروں کی محرومی کا تذکر کیا ہے:

صُمُّ بُكُمٌ عُمُى فَهُمُ لَا يَعُقِلُونَ. ﴿

(پی بہرے ہیں گو نگے ہیں اندھے ہیں اس لیے کوئی بات ان کی عقل میں نہیں آتی۔)

اور چونك عقل داخل سے شرع جاس ليے الله في عقل كى صفت بيريان كى ہے: فِطُرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبُدِيْلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْفَيِّمُ.

(قائم ہوجاواس فطرت پرجس پراللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بد کی نہیں جاسکتی بالکل یمی راست اور درست دین ہے۔)

اس آیت بیس عقل اور فطرت کو قر آن نے دین سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں ہم آئی اور اتحاد کی وجہ سے اسے نُور علی نور یک قرار دیا ہے، یعنی عقل وشریعت دونوں کی روشی جم ہوگی۔ پھرائی آیت بیس آگے فر مایا کہ اللہ جے چاہتا ہے اپنور کی ہدایت دیتا ہے۔ یہاں اللہ نے دونوں انوار کے لیے داحد بی کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ کیوں کم عقل غائب ہوجائے تو شریعت لیے داحد بی کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ کیوں کم عقل غائب ہوجائے تو شریعت بے سود ہوجاتی ہو اور ای طرح کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی جیسے نور بسارت سے محرومی کے بعد شعاع بود ہوجاتی ہے اور شریعت سے بنیازی کے بعد عقل اکثر چیز دل تک رسائی میں ای طرح ناکام رہتی ہے جیسے نور کے نقدان سے آئھ بے بس ہوجاتی ہے۔ 'اف

امام غزالی کہتے ہیں کہ عقل کی ندمت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس بصیرت کا نور ہے جس سے عرفان الٰہی حاصل ہوتا ہے اور صدق رسالت کا پیتہ چلتا ہے۔وہ فرماتے ہیں: " وعقل کی ندمت کیے کی جاسکتی ہے جب کہ اللہ نے اس کی تعریف کی ہے؟
اگر قابل ندمت عقل ہوسکتی ہے تو قابل تعریف کون می چیز ہوگی؟ اگر قابل
تعریف اور محمود شریعت ہے تو کس طرح شریعت کی صحت معلوم ہوگی؟ اگر اس
کاعلم عقل ندموم کے ذریعہ ہوگا جونا قابل اعتماد ہے تو شریعت بھی قابل ندمت
تشمیرے گی۔ " " قابل اعتماد ہے تو شریعت بھی قابل ندمت
تشمیرے گی۔ " " قابل اعتماد ہے تو شریعت بھی قابل ندمت

ابن تبهيه كاموقف

سلفی کمتب فکر کے نمائندہ شخ الاسلام ابن تیمیہ (۲۲۱ - ۲۲۸ ہے) ہیں عقل دفقل پر گفتگو
آپ کے حوالہ کے بغیر کلمل نہیں ہو سکتی۔ آپ کے نزدیک عقل کی اہمیت مسلم ہے مگر اس پر
شریعت کا اثبات موقوف نہیں ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ شرع ثابت ہے خواہ اس کا ثبوت عقل
سے معلوم نہ ہو۔ علم کا معدوم ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ موجو دنییں ہے۔ حقائق کا علم نہ ہوتو
اس سے ان کے وجود ہرکوئی حرف نہیں آتا۔ عق

ابن تيبية يهال ايك بهت الهم كلته كي طرف اشاره كرتے ميں وه بيكه:

" جو چیزمعلوم ومعروف ہے وہ اپ وجود کے لیے علم کی تتاج نہیں ہے جیسے اللہ کی وحدا نیت، اساء وصفات باری، رسالت، فرشتوں اور آسانی کتابوں کی صدافت کے بارے بین ہمیں علم ہے۔ یہ تمام معلومات ثابت اور قطعی ہیں خواہ ہم ان کا علم رکھتے ہوں یا ندر کھتے ہوں یہ معلومات ہمارے علم سے بے نیاز ہیں۔ عقل کے ساتھ شرع کا معاملہ اسی باب سے ہے۔ اللہ کی جانب سے نازل شدہ شریعت فی نفسہ جاری عقل و علم سے بے نیاز ہیں۔ البتہ ہم اس کے محتاج ہوں یا نہ محتاج ہیں اور اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کا علم ماس کے مختاج ہیں اور اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کا علم حاصل کرنے کے ضرورت مند ہیں عقل جب شرع کی تعلیمات کا علم عاصل کرتے ہے ضرورت مند ہیں عقل جب شرع کی تعلیمات کا علم عاصل کرتے ہے ضرورت مند ہیں عقل جب شرع کی تعلیمات کا علم عاصل کرتے ہے تو اس کی عالم بن جاتی ہیں عالم بن جاتی ہوتی ہے۔ وہ اپنی عالم بن جاتی ہوتی ہے۔ وہ اپنی اس کے معاملہ کی اس کے ہوتی ہے۔ وہ اپنی اس کے معاملہ کی عالم بن جاتی ہوتی ہے، وہ اپنی اس علم سے فائدہ اٹھاتی ہے اور پینام اسے وہ صفت عطا کرتی ہوتی ہے، وہ اپنی اس علم سے فائدہ اٹھاتی ہے اور پینام اسے وہ صفت عطا کرتی ہوتی ہے، وہ اپنی اس علم سے فائدہ اٹھاتی ہے اور پینام اسے وہ صفت عطا کرتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے جواس سے پہلے اس کے پاس نہتی اگر عقل کو بیلم حاصل نہ ہوتا تو وہ ناتص اور جامال رہتی ہے

سابق رائے پرابن تیمیدکو جواعتراض بھی ہو، طرفین کا نقط نظر مختلف ہے۔ اگر ابن تیمیہ عقل فقل کے درمیان اس رابطہ کواس نکتہ نظر سے دیکھتے ہیں کہ وہ ڈی فی نفسہ ثابت ہے خواہ ہم اس کاعلم رکھتے ہوں یا ندر کھتے ہوں تو دوسرا گروہ ایک دوسری جہت سے اس پر نظر ڈالٹا ہے اور وہ ہے نفع رسانی و ہدایت اور استعال شدہ وسیلہ تا کہ شریعت سے ہدایت کا حصول کمل ہو۔

چوں کہ جہت مختلف ہاس لیے طرفین کے درمیان ساخت کا عتبار سے اختلاف ناگزیر ہے اگر ابن تیمید فئی نفسہ ثابت ہونے پرنگاہ رکھتے ہیں تو اس کاعلم رکھنے کے لیے ہمارے لیے عقل ناگزیر ہے عقل اشیاء کے متعلق ہماری جا نکاری کا وسلہ ہاس صراحت میں اختلاف نتیجہ کے اعتبار سے باقی نہیں رہتا کیوں کہ ابن تیمیہ ظاہری اختلاف کے باد جودجس نتیج تک چہنچتے ہیں وہی منزل اور نتیجہ دوسر کے گروپ کا بھی ہے اور وہ ہے عقل اور نقل کے درمیان تعارض کا دفعیہ اور ابن تیمیہ کی تعبیر کے مطابق سے منقول اور صریح معقول کے درمیان ہم آ ہمگی اور موافقت۔

ابن تيميه کتے ہيں:

وہ یا تو ضعیف حدیث تھی یا کمزور دلالت تھی اس لیے وہ چیز دلیل نہیں کہلائی جاسکتی گرچہ عقل صرت کی مخالفت سے الگ تھلگ ہواورا گروہ عقل صرت کی مخالفت کی زومیں بھی ہوتو اسے دلیل سجھنا مزید غلط ہوگا۔''⁸⁸ اس بنیا دیر جب ہم عقل وفقل کے باہمی رابطہ کے تعلق سے اسلامی موقف پر بحث کرر ہے ہوں تو ہم عقل وفقل کے درمیان خلیج حائل نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض محققین نے کرا ہے ⁸⁴

انہوں نے اس موضوع کے تحت موقف کوتین بنیادی رجانات میں تقسیم کردیا ہے: نقلی رجحان ،ان کی نگاہ میں عقل کوشرع کے دائر ہے خارج کردیا گیا ہے۔ عقلی رجحان، یعن عقلی دلائل برقدح مناسب نہیں ہےخواہ وہ دلائل نقلیہ سے متصادم موں۔ بیر جمان اس حقیقت نقلیہ کا اٹکار کرتا ہے جس کی معتر ف عقل نہ ہو۔ توفیقی رجحان بعنی عقل وقل میں موافقت اور ساز گاری پیدا کی جائے ^{ہے} بہ مسئلہ دراصل انتخاب کانبیں ہے، ھے کہ اگر ہم نقل کے رجحان کو اختیار کریں تو عقل کی کوئی مخیائش نہ ہوا درا گرعقل کوتسلیم کرلیں تو نقل ہے دامن چھڑا تا نا گزیر ہوجائے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ رجحان نقلی کی پہتشرے کے قتل کوشرع کے دائرہ سے خارج کردیا جائے تضاد بیانی کا شکار ہاس لیے کہوہ چینفلی کیے ہوگی جب کمفل کوشرع کے دائرہ ے خارج کر دیا جائے گا؟ شریعت اسلامی نے تو خود عقل کوایے دائرہ سے خارج نہیں قرار دیا ہے بلک عقل کے تیک شریعت کے موقف ہی کا تقاضا تھا کہ علمائے اسلام نے صرف كتاب وسنت اوراجماع بى كوماً خذ استدلال نبيس قرار ديا بلك عقل كوجهي ايك ما خذكي حيثيت سے شلیم کیا کیوں کھٹل ہی ہے بقیہ مصادر تعرض کرتے ہیں تا کہ دہ ان نصوص برغور و تدبر کرےاورمراد ومقصود کی عین کرے۔ 🕰

یہ می عقل کے تین شریعت کا موقف ہی تھا جس نے علائے اسلام کو بیموقع فراہم کیا کہ وہ دین وعقل کے درمیان ہم آ ہنگی اور موافقت کے لیے بھر پور جدو جہد کریں جب کہ بعض ان حضرات نے جنہیں بصارت کے لیے مغربی عینک ہی میسر آئی ہے اس اسلامی عربی خدمت کومن پوند کاری قرار دیا ہے اور عقلی تحریک سے اسے غیر مربوط تمجھا ہے۔ لئے جب کہ ان کوششوں کو ہمارے اسلاف نے ایک فکری بدیمی ضرورت قرار دیا جواس فطرت سلیم کے تقاضوں کے مطابق تعیں جو خصوصیات اسلام کے حقائی کو بھی ہے۔ لئے فطرت سلیم کے تقاضوں کے مطابق تعین نے تاریخ اسلام میں عقلی تحریک کا سراغ معزل لہ کے وجود میں لگایا ہے۔ انہوں نے قرآن کریم کی دعوت تدبراس کی تاکید حصول و معرفت اور اہتمام عقل انسانی ووظائف عقلیہ سے صرف نظر کرلیا ہے کیا نعوذ باللہ سیاسی وحربی مسائل میں الجھ کرصحابہ کرام رضوان اللہ علیم نے قرآن کی اس اہم دعوت پر کما حقہ توجہ صرف مسائل میں الجھ کرصحابہ کرام رضوان اللہ علیم نے قرآن کی اس اہم دعوت پر کما حقہ توجہ صرف نہیں کی؟ واقعہ میہ ہے قرآن جس حیات آخریں اور نمو بخش عقلیت کورواج دینا چاہتا تھا اس کا مثالی نمونہ نبوی معاشرہ تھا اور صحابہ کرام اس مطلوب عقلیت سے پوری طرح سلح اور مزین تھے۔ آج کے دور میں مغرب کے طحد اندا فکار سے نمٹینے کے لیے اور سائنس و کمنالوجی کی ترقیات کے سبب بے حد و بیچیدہ اور ثولیدہ مسائل کو بطریق احسن حل کرنے کے لیے ای تعمیر کی قرآنی عقلیت کی ضرورت ہے۔

حواشي و تعليقات

- ١- الا يجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت ص
 - ۲- مقدمة ابن خلدون، دارالفكر، بيروت ص ۲۵۸
- س- طاش کبری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السعادة بخقی : کال بکری عبرالو باب ایوالنور، قابره، ۵۱۸ ع. ۲۳ م ۱۵۰
- س- واكر ابوالوفاء الختيم النفتازاني، علم الكلام و بعض مشكلاته ، وارالراكدالعربي (تاريخ في ورايل الكرائد العربي) صه ١٥٥
 - ۵- الشهرستانی، الملل و النحل جاص التحقیق محمسد کیلانی دارالمعرفته بیروت، ۱۹۸۲ء
- ۲- نفس مصدرج اص ۲۰۱۰، ۱۰، ۱۰، ۱۰، ۱۰ ای طرح الرازی ج ۲ ص ۲ ۱۵، و اکر ابوالوفا الخلی التفتاز انی، علم الکلام و بعض مشکلاته ص ۱۵۹
 - 2- قرآن كريم ، الانفال: ٣٢
 - ۸- الشمرستانی، الملل و النحل، جاس۲،۱۰۱،۳۲ اـ
 - 9- قرآن كريم، بني اسرائيل: ١٥
 - ۱۰- قرآن كريم، النساء: ١٦٥
 - اا- قرآن كريم، طانهها
- ۱۲- الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد بهن ٣٠١، مطبعة جريدة الاسلام معر٣٠ اه (تبديل كي كيف ساته)
- سا- القاضى عبرالبار، شرح الاصول الخمسة ، مكتبة وبهة قابره ١٩٦٥ و كمي الم القاسم الرى ، كتاب اصول التوحيد ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد دراسة و تحقيق ، في كرج عارة ج اص ٩٦
- ١٦- القاضى عبدالجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزله بحقيق فوادسيد،الدارالونسية

- للنشر ،تونس١٩٤٢ء ص١٢٧
- 01- واكرمحم عماره، المغزو الفكرى وهم ام حقيقة ، اصدار الامانة العامة للجنة العلياللدعوة الاسلامية بالاز برالشريف ص٠٥١٥-
 - ١٦ القاضى عبدالجار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، حواله بالاص ١٢٤
 - 21- القاضى عبد البار، شرح الاصول الخمسة ص ٥٦٣
 - ۱۸ دیکھئے قاضی عبدالجبار کی عبارت بنس مصدرص ۲۲،۵۲۳ ه
 - 91- دیکھے تفسیر الرازی جمس ۱۲۳۱۲ ا
 - ۲۰- قرآن کریم، نی اسرائیل:۱۵
 - ۲۱- تفسير الرازي ج٠٢٠ مم ١٤٥٠١ه
 - 77- امام محد ابوز بره ، تاريخ المذاهب الاسلاميه ، دار الفكر العربي قابره ص اسا
- ۳۳- محمد بن عثمان الخياط ، كتساب الشعار الرد على ابن الراوندى الملحد بخقق وتعلق وتع
 - ٣٢- امام ابوز بره ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، حواله بالا ، ص ١٣٨-
- 70- امام ابودا کو دظاہری وہ پہلے محض ہیں جنہوں نے شریعت کے ظاہر پڑ ممل کرنے اور بغیر کسی تعلیل کے ظواہر نصوص سے احکام متنبط کرنے پر زور دیا۔ اس لیے ان کی سوائ میں الخطیب البغد ادی کہتے ہیں کہ: ''وہ پہلے عالم ہیں جنہوں نے ظاہر کوا ختیار کرنے کا اعلان کیا۔ احکام میں قیاس کی نظری خالفت کی مرحملی طور پراسے اپنانے پر مجبور ہوئے اور اسے انہوں نے دلیل کا نام دیا۔ امام محمد ابوز ہرہ، تداریخ الممذاهب الاسلامیه، ص ۵۳۵ انہوں نے دلیل کا نام دیا۔ امام محمد ابوز ہرہ، تداریخ المداهب الاسلامیه، ص ۵۳۵
- ۲۲- عباس محود العقاد، التفكير فريضة اسلامية، ص١٠٣،١٠٢ (تبديلي كرساته) المكتبة العصرية ، بروت
- ۲۲ عبدالقابرالبغدادی،الفرق بین الفرق،ص ۲۸۱ جمقی محمکی الدین عبدالحمید، دارالمعرفة بیروت (تاریخ ندکونبیس)
 - ۲۸ نفس مصدر، ص ۲۸ ۲۸۵ ۲۸

4

۲۹- نفس مصدر، ص۲۹۴،۲۹۳، (تصرف کے ساتھ)

٣٠- الشمرستاني، الملل والنحل ج ام ١٩٥٥

ا۳- نفس مصدر بص۱۹۲

٣٢ - العقاد، التفكير فريضة اسلامية ، حواله بالا ، ص٠١

٣٠- البغدادي، الفرق بين الفرق ، حواله بالا، ٣٠٠

۳۳- قرآن كريم، الحديد: ١٣

۳۵ البغدادی، الفرق بین الفرق، حواله بالا، ص۱۰۲،۳۰

٣٦- العقاد، التفكير فريضة اسلامية ، حواله بالا، ص١٠٣

٣٥- البغدادي، الفرق بين الفرق، حواله بالا، ص ٢٩٨

٣٨ عباس العقاد، التفكير فريضة اسلاميه، حواله بالا، ١٠٣٥

۳۹ - ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٢ص ٢٧٥٠٢٥ نيز واكرسير فضل الله والنه الكلامية والفلسفية ، واكثر عن المرابع ١٣٢٥ المرابع المراب

٠٥- ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ٢٥-١٠٣٠

ا٧- و اكرسبير فضل الله ابودا فيه ابن حزم ، حواله بالا من ١٣٢

۳۲- مقدمة ابن خلدون، ص ۳۹۲،۳۹۵

۱۳۳ - نفس مصدر بص۲۹۲

۳۵- قرآن كريم،النور:۳۵

6- الراغب الاصفهاني ، الذريعة الى مكارم الشريعة ، ص ٢٠٠

٢٧- قرآن كريم ،المائدة:١١-١٥

٣٥- قرآن كريم ،النور:٣٥

۴۸- قرآن كريم، البقره: ا ١١

۳۹- قرآن كريم، الروم: ۳۰

۵۰- قرآن كريم، النور: ۳۵

۵- الغزال، معارج القدس في مدارج معرفة النفس منشورات دارالآفاق الجديدة بيرة بيروت طبع ينجم ١٩٨١ه/١٩٨١ع ٥٨٠٥٧

۵۲- الغزال، كتاب العلم، احياء علوم الدين عص ٢٣٩ (طبعة عسى البابي الحلى قابره)

۵۳- ابن تيميه، درءتعارض العقل والنقل، جام ٤٨ متحقيق واكثر محرر شادم الم، السعو دية ١٩٤٩ء

۵۳- نفس مصدر بص ۸۹،۸۸

۵۵- نفس مصدر بص ۱۳۷

۵۲- عادل عبد الحليم السكرى المنفذعة المنقدية عند المعتزله ، رساله اجستر كلية الآداب عامد عين عمس ، ١٩٨٥ ع ٢٣

۵۷- نفس مصدر ص ۲۷

۵۸- عادل عبد الحليم السكرى ، النزعة النقدية عند المعتزله ، حواله بالا، ص ٢٩

09- واكرمحمر عاره ، الاسلام و قضايا العصر ، وارالوحدة بيروت ١٩٨٨ وص١٣٢

٠١- و اكر محد عماره ، الغزو الفكرى ، حواله بالا ، ص ٢٨

۲۱- نفس مصدر بص ۲۹

www.KitaboSunnat.com

تكنالوجي اوراسلام

تحکش دونظاموں کے درمیان

غور وفکر کے لیے کوئی بھی موضوع اختیار کیا جاسکتا ہے۔ لاعلی غور وفکر کی وسعت کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ مندرجہ ذیل سطروں میں ہم شکنالو جی پراسلامی نقطہ نظر سے غور و بحث کریں گے۔ یہ بات عام طور پرمعلوم ہے کہ اسلام کچھ عقائد کی پابندی کا نام ہے، چنا نچہ یہ ایک تاریخی حقیقت کے طور پراورا یک تہذیب کی حیثیت میں زندہ رہنا چاہتا ہے۔ اس لیے کفالو جی کو وہ اپنے مخصوص نظام میں ضم کرنا چاہتا ہے۔ اس نے جس کھٹش کا اعلان کیا ہے وہ واقعہ کی شکل میں سامنے ہے۔ کی کشش دو نظاموں کے درمیان ہے۔ ایک طرف وہ نگنالو جی ہو ایسے نظام میں فنٹ ہے جو دنیا اور معاشروں کے تیس ایک مخصوص نقطہ نظر کے مطابق دوسری طرف دین اسلام ہے جو دنیا کے سلسلے میں اپنے مخصوص نقطہ نظر کے مطابق معاشروں کی شظم کرتا ہے۔

ہم ال وقت دوزاویہ ہائے فکر کے درمیان کھڑے ہیں۔ دونوں ہی کیساں توت کے ساتھ اپنا وجود منوار ہے ہیں۔ بظاہر معلوم ہور ہا ہے کہ یہ دونوں طریقہ فکر باہم متعارض ہیں۔
ان میں سے ایک معروضیت اور عقلیت کے نام پر اس منطق Logos کی زمانی و مرئی فدمات کے اندر محدود ہے جواس تاریخی لحد کی دریافت ہے جس میں صنعتی معاشرہ نے جنم لیا فقا۔ یہو منطق ہے جو پیچیدہ نظریہ پر قائم ہے لیکن دائی تغیر کی ان حرکات کے سامنے سرفگندہ ہے جو عدم مثبات کو اور غیر متوقع پر عدم اطمینان کو جنم دیتے ہیں۔ یہ نطق اپنے آپ کو معطل پاتی ہے اور سائنس و ٹکنالو جی کے نتیج میں پیدا ہونے والی نا قابل بیان اشیاء کے سامنے باتی عاجزی و درماندگی کا اعتراف کرتی ہے۔ اس طرح یہ منطق نفیاتی حیرائی اور تحیر میں بیتا رہتی ہے۔ ٹکنالو جی بھی ایک طرز زندگی کی حیثیت سے غیر متوقع اندیشوں پر غالب متلا رہتی ہے۔ ٹکنالو جی بھی ایک طرز زندگی کی حیثیت سے غیر متوقع اندیشوں پر غالب محکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرہ کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اوراندیثوں پرقابو پانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔مشینیت انسانیت کو بتدریج کا مُنات سے الگ کیے بغیرافراد کی زندگی میں توت حاکمہ نہیں بن سکتی۔

غور و فکر کا دومراطریقد ایک مسلمان کا طریقہ ہے۔ الی رؤیت کے نام پر جہاں ما درائیت Transcendance جو ہری بعد کا نام ہے، وہ کا ننات پر نظر ڈالٹا ہے اور اسے سیجھنے اور پارکرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سیاق میں موئن مسلم ہوتا ہے۔ موضوع میں کی قدر تھیجے ہوجائے تو بہتر ہے، کیوں کہ'' نکنالوجی پر اسلامی نقطہ نظر'' سے روشی ڈالنے کے بجائے ہم آپ کے فور و فکر کے لیے یہ تجویز کرناچا ہیں گے کہ ایک مسلمان شکنک ، نکنالوجی اور مشیدیت کے بارے میں اپنے آپ سے کیا کلام کرتا ہے؟

مسدودمنطق بإماوراكي رجحان

مسلمان ہونے کے لیے بیضروری نہیں ہے کہ آپ کوئی صوفی یا''عابد شب زندہ دار'' بنیں کیوں کہ بیلوگ ہمیشہ وصل کی کیفیت میں مست ہونے کی وجہ سے فسانۂ ماضی ہے رہتے ہیں۔معاملات میں دلچپی شاذ و نا در ہی لیتے ہیں۔اس کے برخلاف مسلمان وہ ہے جس کا ایمان خدا کے کلی وجود کے سلسلہ میں لا متاہی نقطہ نظر کے تحت بین الانسانی اجتماعی

ذمددار يول كے ساتھ زندہ رہتا ہے:

وَهُوَ مَعَكُمُ آيُنَ مَا كُنْتُمُ. (٣:٥٤)

(وہ تہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔)

خدا کے کلی وجود کوکوئی ادنیٰ در ماندگی یا بے بسی بھی لاحق نہیں ہوتی:

لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لَا نَوُمٌ (٢٥٥:٢)

(وەنەسوتا بےنداسے اونگھ تی ہے۔)

اس کلی وجود کے تحت اللہ کاعمل مراقبہ ونگہبانی Sirus کے نقط کنظر کے مطابق نہیں ہے۔اس نے خودفر مایا ہے:

وَلَقَدُ خَلَقُنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسُوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحُنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبُلِ الْوَرِيْدِ (١٣:٥٠) (ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور اس کے دل میں انجر نے والے وسوس تک
کوہم جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔)

اس سے خدا کے ہمیشہ بیدار رہنے اور ہماری اردگر دکی دنیا سے کممل اور دائی طور سے
واقف رہنے کا انفرادی اخلاقی شعور اجا گرہوتا ہے۔ ہر چیز میں اور ہرجگہ میں خدائی کلی وجود
کے سرایت رہنے سے کا نئات اور تمام اشیاء مقدس ہوجاتی ہے اور ہماری فر مدواری قرار پاتی
ہے کہ ہم کا نئات کا بوجھ پوری فر مدواری گر شرافت کے ساتھ اپنے کا ندھوں پر اٹھا ئیں اور
اس کی حفاظت کریں اور اسے رفعت بخشیں۔ بیوہ امانت ہے جس کا بارگر ال اللہ نے انسان
کے اویر ڈالا ہے۔

إنَّا عَرَضُنَا الآمَانَةَ عَلَى السَّمَوْتِ وَالْآرُضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيُنَ أَنُ يَـحُـمِلُنَهَا وَ اَشُفَقُنَ مِنُهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوُماً جَهُوُلًا. (٢:٣٣٠)

(ہم نے اس امانت کوآسانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھالیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔)

چوں کہ انسان نے بیذمہ داری قبول کرلی ہے اس لیے اب اس کی حیثیت زمین کے باشعور فتظم کی ہے:

إِنَّ اللَّهَ عَسَالِمُ غَيُسِ السَّمَوْتِ وَالْآرُضِ إِنَّهُ عَلِيُمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (٣٨:٣٥)

(بے شک اللہ آسانوں اور زمین کی بوشیدہ چیز سے واقف ہے۔ وہ توسینوں کے چھے ہوئے راز تک جانتا ہے۔)

اسی لیے مسلمان مل کواخلاتی مفہوم دیتا ہے۔ یہاں تک کہ علم کا نئات کو بھی اخلاتیات کا جامہ پہنا تا ہے۔ وہ اسے امتحان کا پرچہ بچھنے کے بجائے فکر انسانی کی قوت موجدہ وخلاقہ کے لیے بر ہان اور دلیل تصور کرتا ہے۔ اس کا مل اس روحانی و دبنی ڈائنا مزم کا روپ دھار

لیتا ہے جوانسان کو دوسری مخلوقات مے میز کرتا ہے۔ فی الوقت صورت حال یہ ہے کہ انسان کی کوشش جو دراصل کا کنات میں انسانیت کو زندہ رکھتی ہے اور انسان کی شخصیت کے درمیان بعد پیدا ہوگیا ہے۔

الله نے انسان کوزمین کی جو نیابت سونپی ہے اس سے انسان معزز و کرم ہوگیا اور انسان نے اس ذمہ داری کو جو ل کر کے زمین کو بھی شرف بخشا اور اس عمل کو بھی جواس زمین کر انسان سرانجام دیتا ہے، اس نے زمین کو تقدیس کا مقام عطا کر دیا اور کمکنا لو جی چوں کہ عالم انسان پیت کی جسمانی و تد برانہ مختوں کا نتیجہ ہے اور انسان کی خدمت میں اس کو استعمال کر کے ہی اس کی اولین قدرو قیمت کا تحفظ ہوسکتا ہے اس لیے وہ ایک اعلی عمل کی پابند ہے اور وہ کی بنایت انسانی کا عملی مظہر ہے:

أُمَّنُ يُّجِيُبُ المُضطَّرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكُشِفُ السُّوَّ وَيَجُعَلُكُمُ خُلَفَآءَ الْآرُضِ (٦٢:٢٤)

(کون ہے جو بے قرار کی دعا سنتا ہے جبکہ وہ اسے پکارے اور کون اس کی تکلیف دفع کرتا ہے؟ اور کون ہے جو تمہیں زمین کا خلیفہ بنا تا ہے؟)

اس ہے ہمیں اس خدائی قول پرغور وفکر کی دعوت ملتی ہے جوتو رات میں نہ کور ہے کہ ''عنقریب تم زمین پرغالب ہوگے' اس مفہوم سے ٹکنالو جی کوالگ کرد یجئے تو وہ اپنی اخلاقی بنیادیں اور قدسی عنانت کھودیتی ہے اور ہمیشہ بیددهمکیاں دیتی رہتی ہے کہ ٹکنالو جی کی ترقی سے ہمارا یہ بیارہ (زمین) تنگ نہ پڑجائے؟

انسان سکینت اوراظمینان کے مقابلہ میں راحت وآلام کو کم پیند کرتا ہے۔ نکنالوجی ضروریات کوجنم دیتی ہے۔ اقلیت کی شکم سیری کرتی اورا کثریت کو دباؤ کی گود میں ڈھکیل دیتی ہے اورابیا محسوں ہوتا ہے کہ سارے لوگ بے فائدہ ہی ایک طرح کی سیری محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ہمیں نظر آتا ہے کہ ہم بے منزل راستہ پر کھڑے ہیں جہاں خطرات اور اندیشوں کا انبار ہے اور نجات کی شکل غیر واضح ہے اور زندگی کے عوامل ومحرکات خطرہ کی طرح منڈلا رہے ہیں۔ آپ کام کے حالات کو بہتر بنانے کامطالبہ کرتے ہیں تو آپ پر طرح منڈلا رہے ہیں۔ آپ کام کے حالات کو بہتر بنانے کا مطالبہ کرتے ہیں تو آپ پر

نافر مانی کا الزام لگتا ہے۔ عدلِ اجھائی کا نعرہ بلند کرتے ہیں تو تخریب کاری میں ملوث قرار پاتے ہیں۔ تمام اصلاحی تحریکات میں وسعت نظر اور انسانی مقصد کا فقد ان ہے۔ لبرلزم گزیدہ لوگوں سے قریب کوئی فکر ہو، اس کی کوئی سمت اور حد معلوم نہیں ہوتی ۔ یہ لوگ زندگ کے (اور بوی بری زندگی ہے ان کی) محکوم اس لیے ہیں تا کہ نصیب آور بہترین شکل میں زندگی سے لطف اندوز ہوں۔ یہ لوگ ہمیشہ خود اپنی زندگی میں تو ناکام رہتے ہیں اس کے باوجود یہ دسروں کی زندگی میں حصد دارر ہے ہیں۔ اس لیے اس طرح کی منظم عدم مساوات باوجود یہ دسروں کی زندگی میں حصد دارر ہے ہیں۔ اس لیے اس طرح کی منظم عدم مساوات میں کوئی قانونی تحفظ یا اس کی خواہش ممکن نہیں ہے۔

مسلمانوب کارز عمل کیا ہوتا ہے؟ انہوں نے خاموش تماشائیوں کا عالمی لشکرتر تیب دے رکھا ہے اور عقیدہ کی رؤسے بی خاموشی معاشرہ کے تیک جرم اور ایک بھیا تک غلطی ہے۔ اسلام اس مسلم میں دوٹوک فیصلہ دیتا ہے۔ جھنص کی ذمہ داری ہے کہ مقابلہ کرے، برائی کورو کے، بھلائی پر قائم ہواور بھلائی کو بھیلانے میں اپنا حصہ اداکرے:

يَـا بُنَىَّ أَقِمِ الصَّلُوةَ وَأَمُرُ بِالْمَعُرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصُبِرُ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَالِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ـ (١٤:٣١)

(بیٹا نماز قائم کر، نیکی کا عکم دے، بدی ہے منع کراور جو بھی مصیبت پڑے اس پرصبر کر، بیدہ وہ بتی ہیں جن کی بوی تاکید کی گئے ہے۔)

تو کیااس کے بعد بھی عذاب کے شکارلوگوں کاعلم ہمیشہ کے لیے سرگوں رہے گا؟ اور الی دنیا تک بینچنے کاراستہ کیا ہے جہاں ایجا بی انسانی خصوصیات کوسر بلندی حاصل ہو؟ وہ نی تدبیریں کون میں جن کواختیار کرنا ضروری ہے؟

قرآن کاجواب واضح اورساده ہے:

اِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمِ حَتَّى يُغَيِّرُوُا ما بِأَنُفُسِهِمُ (الرعد: ١١) (حقیقت سے سے کماللہ کی قوم کے حال کونہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف کونہیں بدل دیتی۔)

جب بیدداخلی تبدیلی ایکا یک رونما ہوگی جس سے روح کی تطبیر ہو سکے اور اس کے بعد

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جم كى قدر وقيت بهى بحال ہوسكے تبھى صحح معنوں ميں وہ زمين كاوارث ہوگا:

وَلَقَدُ كَتَبُنَا فِي الرَّبُورِ مِنُ بَعُدِ الذِّكُرِ آنَّ الْآرُصَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ. (الانباء:٢٥)

(اورز بور میں نفیحت کے بعد ہم یدد کیھتے ہیں کہ زمین کے وارث ہمارے نیک بندے ہوں گے۔)

تطہیر سے پہلے ذہن کی تبدیلی ضروری ہے اور تاریخ کی ایک عملی یا دواشت موجود ہے جے کوئی مسلح نظر انداز نہیں کرسکتا۔ بعض سرش لوگ لا قانونیت کے بعض رہنما اور انقلاب کے نام نہا دعم بردار تحقیر ذات کے حمرک سے ، جدت کے نام پر اور اسلاف کی مخالفت میں مستقبل کی تقییر کا سفر تاریخ میں زیرو بوا عند سے کرتا جا ہتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں روحانی و داخلی زندگ کے تمام امور اور قومی تہذیبی کا رنا ہے سب بے حیثیت ہیں گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ جبکہ ہم سمجھتے ہیں کہ انقلاب اور خاص طور سے حیقی انقلاب بیک وقت Rimbaud کی اصطلاح میں '' تبدیلی عالم'' ہے۔ بنیا دی اور ہم کے رتبدیلی وہی ہے جو قرآن کی زبان میں خود اپن آپ میں اور اپن اردگر دے ماحول میں ہو۔ یہ تبدیلی اس کے درمیان جومعرفت عام ہے اس تک رسائی تبدیلی اس کے درمیان جومعرفت عام ہے اس تک رسائی ہر فرد بشرکی ہو سکے اور پورامعاشرہ کیسال مستفید ہو سکے۔

ککنالوجی کی ترقی یا معاشی ارتقاء کی خودکوئی قیت نہیں ہے جو ممل صرف آج کا توشہ فراہم کرے وہ انسانیت نواز نہیں ہے۔اس طرح جو ممل معاش اور اجرت کے سواکوئی چیز نہ دے وہ انسانیت مے میل نہیں کھاتا۔

اجتهاد بإكليد ضابطه

جوہری اعتبار سے اسلام ہدایت ِ زندگی کے نظم وانضباط کا نام ہے۔ایک طرف ایمان ہے جو آدی کی اندرونی زندگی پراٹر انداز ہوتا ہے اور دوسری طرف دین ہے جو تہذیبی زندگی اور اجتاعی ثقافت کو منظم کرتا ہے۔ شعائر بھی بیک وقت اجتاعی ثقافت کو منظم کرتا ہے۔ شعائر بھی بیک وقت اجتاعی عمل اور اخلاقی و روحانی مناسک کانمونہ پیش کرتے ہیں۔

اس طرح مسلمان جسمانی وروحانی طور پر انفرادی واجناع صینیتوں میں اپنے آپ کوایک ضابطہ کا پابند ہوتا ہے جن سے ضابطہ کا پابند ہوتا ہے جن سے مقدس آیات کی روشنی میں انسان کے مقاصد اور رویہ کی تعیین ہوتی ہے:

وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ اللَّيْتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. (النور: ١٨) التَّمْمِين صاف صاف مِرايت ديتا إدره عليم وكيم ب-

ہرسلمان اس بات سے واقف ہے کہ اس کے اندرا دکام قضا اور قرآنی تاویل کی ایسی صلاحیت موجود ہے جس سے وہ آیات اللی کی ایسی تعبیر کرسکتا ہے کہ وہخض زندگی اور بین الانسانی روابط کے تعلق سے موزوں معانی و مفاہیم میں وصل سکیں۔ اس کو'' اجتہاد'' کہا جاتا ہے (بعنی وہ کوشش جونص قرآنی یا رسول کی حدیث یا نعل کی ایسی تاویل کے لیے کی جائے جس سے جدید مسئلہ میں کوئی ذاتی رائے نکل سکے) ت

اجتہاداسلامی احکام قضائے چار بنیادی اصولوں میں سے ایک اہم اصول ہے۔ پہلا سے کہ مقدس نصوص یعنی قرآن اور سنت (نبی صلی الله علیه وسلم کے اقوال وافعال کی تقلید) کی طرف رجوع کیا جائے۔ دوسرااصول' اجتہاد' کے لیے تکملہ کا کام کرتا یعنی قیاس (لیعنی مشابہت ،نظیروں پر سیھنے کی کوشش ،اس کے ذریعہ گزشتہ مثال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) اس اصول کے ذریعہ عقیدہ کی تاریخیت اور اصلیت کی حفاظت ہوتی ہے۔

چوتھا اصول اجماع کا ہے (یعنی پوری اسلامی جماعت کی موافقت) یہ دوسرے اصولوں کی تعمیل کرتا ہے اوراس معروضیت کے واسطہ سے جواجماع کومیٹز بنا تاہے، خاص طور سے اس جانبداری اور موضوعیت کے افراط کی تھیج کرتا ہے جس کی طرف بسا اوقات اجتہاد مائل ہوجا تا ہے۔

اب بیایک عام مشاہرہ ہے کہ نعتی معاشرہ مصنوعی جنتوں کی طرف راوفراراختیار کرنے کی تلاش میں ہے کیکن شراب اور دیگر نشر آ وراشیاءاسے پرسکون خاموش پناہ گاہ فراہم کرسکتی ہیں نہ غموں سے نجات دلاسکتی ہیں۔اس صورت میں بیتصوراب عالمی اجماع کی شکل اختیار کر چکا ہے کہ جومعاشرہ اپنی بیداری کو ہر چیز کا پیانہ بنا لے اور سکون کو تکلیف دہ حد تک مہنگا

کردے وہ بلا شب^حکومیت کے جال میں پیش جائے گا۔

اسلام کے بس کی یہ بات نہیں کہ ہم اپنے فکری معیارات، احساسات اور افعال میں تو کوئی بنیا دی تبدیلی نہ لائیں اور وہ اجماع پر کامیاب تنقید کردے اور کوئی حل ہمارے لیے دریافت کردے۔ رویوں اور نظام کی تھیجاسی وقت مکمل ہوگی جب انسان اس مقام کو حاصل کرلے گا جس کاوہ مستحق ہے:

وَلَـقَـدُ كَـرَّمُنَا بَنِىُ آدَمَ وَحَمَلُنَاهُمُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَرَقُنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلُنَاهُمُ عَلَى كَثِيْرِ مِّمَّنُ خَلَقْنَا تَفْضِيُلاً۔

(بن اسرائیل:۵۰)

(ہم نے بی آ دم کو ہزرگ دی اور انہیں خطکی وتری میں سواریاں عطا کیس اور ان کو پا کیزہ چیزوں سے رزق دیا اورا پی بہت ی مخلوقات پر نمایاں فوقیت بخش ۔)

نفسياتى پريثانی يا آرام

تفریط وافراط کامعاشرہ،انسان کی فضیلت جتانے کے لیے بہت سے افسانے تراشتا ہے (''ابتدائی انسان'' کا''وحثی انسان'' کا'' آریائی انسان'' کا اور''سامراجی ذہن رکھنے والے انسان'' کا)لیکن لامتنا ہی ترقی کا کیا حاصل ہے؟

ہرمیدان میں امیدوحوصلہ کی جگہ نحوست و مایوس نے لے لی ہے۔انسان غیر قدسی دنیا میں جی رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ مشینی دور سے گزرر ہاہے جومحروی واستحصال میں اضافہ ہی کرتا جار ہاہے۔ کیا بیہ معاشرہ بالفعل آزاد ہے؟ نفسی تجزیہ عقلی علاج ، تفریحی شظیمیں اور خالی اوقات کو دلچسپ بنانے والے اوارے ، منشیات اور بے حس کرنے والی دوا کمیں اسے شور و غوغا، دل کی ہمہ وقتی المجھن اور استحصال کے تلخ احساس سے نجات دلانے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ کیا بیصورت حال اس بات کی دعوت نہیں دے رہی ہے کہ روحانی معاشرہ کی طرف جست لگائی جائے؟

يْاَيَّتُهَا النَّفْسُ المُطُمَئِنَّةُ ارْجِعِي اللَّي رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرُضِيَةً . يُايَتُهَا النَّفْسُ المُطُمَئِنَّةُ ارْجِعِي اللَّي رَبِّكِ رَاضِيَةً

(ا نفس مطمئن! چل اپندرب کی طرف اس حال میں کہ تواپنا انجام نیک سے خوش اورا پندرب کے نزد کی پندیدہ ہے۔)

یہاں انسان قیق انداز میں قلبی مصروفیت اور دلچیں میں لگا ہوا ہے اور فطری طور پر روح کے اطمینان میں اپنی سعادت کا متلاثی ہے۔ ایمان صادق (خواہ وہ فدجی ہویالا فدجی) ہی اس زقندی خواہش پیداکر کے سکون واطمینان دے سکتا ہے، ایک صلمان کے لیے پریشان کن مسئلہ ینہیں ہے کہ اس کا وجود ہویا نہ ہو بلکہ ہمیں کیساں طور پر ایک ایسی دنیا میں قدم رکھنا ہے، جہاں انسانیت زندہ ہواور اس میں بقا کا سامان بھی فراہم ہو۔

کیااس مقصد کے حصول میں ٹکنالوجی مدد کرسکتی ہے یا تعمت ثابت ہوسکتی ہے؟

کنالوجی اپنی ذات میں انسانیت کے لیے سعادت اور خوشحالی کا سرچشمہ ہو کتی ہے کیوں کہ بیا لیے مادی وسائل د ذرائع کا نام ہے جس میں انسانی سطح پر خیر وشر دونوں کا پہلو کیساں طور پرموجودر ہتا ہے ٹکنالوجی کا ایک دول ہے اوروہ ہے فنون اور صنعتوں کاعقلی مطالعہ اس صورت میں بینا گزیر ہے کہ ہم ٹکنالوجی کے حجے و فلط استعالات کے درمیان ایک لائن کھینے دیں لیکن عصر حاضر میں ٹکنالوجی کو بظاہر جس حیثیت سے امتیاز حاصل ہے وہ اس کا فلط اور سنگدلا نہ استعال ہی ہے ۔ جسموں کے جلنے کی ہو۔ ہیروشیما۔ فرانس کے خلاف علم بخاوت بلند کرنے والوں کا منظم صفایا، پرسکون اوقات صبح میں ملکوں پر نیمیام ہموں کی بارش وغیرہ۔

شواہدونظائر بھی کم نہیں رہے۔اس کھیل میں نطق ناکارہ ہو چکی ہےاورابتدایا انتہا میں انااپی جگد بنا چکا ہے۔ ریٹوٹی بھوٹی منطق استعمال کی جارہی ہے کہ بے تحاشا پیداوار اور نضول خرجی یا پس ماندگی اور بھکمری کی وجہ سے استحصال ہور ہاہے۔

إِنَّ الْـُمُبَـذِّرِيُـنَ كَانُوا إِخُوَانَ الشَّيَاطِيُنِ وَكَانَ الشَّيُطُنُ لِرَبِّهُ كَفُوْراً (يَى اسِ يَكَنَى الاَسْكِيلِ: ٢٤)

(نضول خرچ لوگ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکراہے) کام کا استحصال ہور ہاہے۔ یہاں تک کہلوگ مذاق کی حد تک اس کا شکار ہیں (مسلسل کام، بغیرسی سرگرمی اور جوش و جذبہ کے تھوڑ اتھوڑ اکام) ایسے زبر دست مقابلہ کے ذریعے

استحصال کہ اس سے ذہن خوف اور اندیشہ کی وجہ سے بوجھل ہوجائیں! انسان ہرباد ہورہا ہے، ضائع ہورہا ہے۔ وہ مبہم انداز میں ضمیر کی راحت اور سکون کے لیے سی حکمت ودانش کی ضرورت محسوس کررہا ہے لیکن قرآن کی صراحت کے مطابق اللہ تعالیٰ ہی پاکیزہ دلوں کو صراط مستقیم کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور انہیں طاقت وقوت سے نوازتا ہے:

هُوَ الَّذِيُّ آنُزَلَ السَّكِيْنَةَ فِى قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ. (٣:٢٨) (اللهِ عَلَيْنَ (٣:٢٨)

موجودہ انسان جو بیسویں صدی کے اواخر کا نمونہ ہے، محسوس کررہا ہے کہ وہ قدرت کے انتقام کا شکار ہے اور انحطاط اور فکست سے بوجھل ہو چکا ہے۔

بعض حقائق ایسے ہیں جوخوف اور دہشت کا سبب بن رہے ہیں۔ پیر حقائق مسلم اور جارح انداز کے ہیں:

۹۰۰ کروڑ ڈالراسلحہ کی دوڑ پرخرج ہور ہاہے جبکہ تیسری دنیا کی امداداس کے بالمقابل ۳۵ کروڑ ڈالرسے ہور ہی ہے۔اس پُرستزادیہ کہاس امداد کا ایک متعین حصہ جھیاروں کی شکل میں یا ہتھیار خریدنے کے لیے دیا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی حقائق ہیں مثلاً آلودگی، ماحول، رہائش کے لیے اجتماعی دباؤ، جدید خوفناک سامراج کا دباؤ، مقابلہ سے پہلے خود غلامی کا شکار ہوجانا، مارکیٹ کے قوانین، خود پیداکردہ اشیاء کا غلام ہونا!!

اس بین الاقوا می لوٹ مارکے ماحول میں ایک مسلمان اپنار ڈِمُل کیسے ظاہر کرے؟ کیا وہ ٹکنا لوجی اور فنی ترقیات کی سہولتوں کو بحثیت مجموعی رد کر دے؟ یا اپنے نہ ہب کی تعلیمات سے دور ہوئے بغیراُن پرعبور حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

تکنالوجی کورد کرنااس اہم وقت میں دست بردار کہونے کے مترادف ہے جبکہ دوسر سے نمالوجی کورد کرنااس اہم وقت میں دست بردار کہونے کے متراد کے لیات میں میطلوب ہے کہ وہ پریشان کن انتظار کے لیجات میں کہا بیغام سنائے، یہاں تک کہ وہ مالوس انسان جو بہتر صحت اور بہتر ارتقاء کی طرف سے ناامید ہوں اور ان کی ناکا می ونامرادی اس حد تک پہنچ چکی ہوکہ وہ یا کیزگی وصفائی کے لیے جاں بلب ہوں

اور جو ہوجھل برکاری کے سواکسی اور کام کے ندرہ گئے ہوں ، آئہیں بھی زندگی اور امید کا پیغام دے۔
کسی بھی رقمل کے اظہار سے ففلت برتے کا مطلب یہی ہوگا کہ آپ ' رحمت' (رشتہ داروں
سے محبت ، سخاوت وشرافت اور الفت) امانت (وہ ذمہ داری جے اللہ نے انسان پر عائد کی
ہے) اور بیداروہوش مندانہ ککر کی عالمی صلاحیت ہے بھی محروم ہو چکے ہیں۔ چیلنج سامنے ہے
اور اسے بورے عزم کے ساتھ قبول کرنا ضروری ہے اور بیکوئی آسان کا منہیں ہے۔
اور اسے بورے عزم کے ساتھ قبول کرنا ضروری ہے اور بیکوئی آسان کا منہیں ہے۔
آخروہ کیا و سائل ہیں جو سلمان اس صور تحال کا مقابلہ کرنے کے لیے رکھتے ہیں؟
قرآنی طریق بیکار

ہم مسئلہ کا تجزیہ گہرے مطالعہ وتحقیق کے ان اصولوں کی روشیٰ میں کریں گے جن کا اصول فقہ میں استعال ہوتا ہے۔ ابتدائی میں یہ بات واضح وتی چاہیے کہ قرآن یا حدیث کی کوئی نص الی نہیں ہے جو مشینوں کے استعال اور فنی ترقی پر پابندی لگاتی ہو بلکہ عالمہ اس کے بھس ہے۔ آلہ اور شین کی ایجا دور حقیقت انسانی اعضاء وجوارح کا تعاون اور قومی ثقافتوں کا حاصل اور انسانی فائدہ کے لیے فطرت اور مادی وسائل کی تشکیل و تنظیم ہے۔ ان سے مقصود منفعت ہے:

قُلُ مَنُ حَرَّمَ ذِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخُرَجَ لَعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبْتِ مِنَ الرِّرُق. (الا عراف:٣٢)

(کہو، کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کردیا جے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے تکالا تھااور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کردیں؟)

اسلام کے نز دیک صحت منداستعال اور ہرمیدان میں ترقی کے نتائج سے ہم آ ہنگ اشیاء کے تصرف سے مطلقاً کوئی چیز متضا داور متعارض نہیں ہے اور بیمندرجہ ذیل آیت سے قباسی طور پرمستنظ ہوتا ہے:

يَابَنِيَّ الدَّمَ خُذُوا زِينَتَكُمُ عِنْدَ كُلِّ مَسُجِدٍ وَّكُلُوا وَاشُرَبُوا وَلَا تُسُرِفُوا وَلَا تُسُرِفُوا الْأَراف:٣١) تُسُرِفُوا النَّهُ لَا يُحِبُّ المُسُرِفِينَ (اللَّراف:٣١)

(اے بن آدم! برعبادت کے موقع پراپنی زینت سے آراستہ رہواور کھاؤ پیو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور صدیت تجاوز نه کرو۔اللہ صدیے بردھنے والوں کو پیندنہیں کرتا۔)

چوں کہ اجتہادا س بات کا نام ہے کہ قوت وطاقت کے خطوط کا ادراک واستنباط ادراس کے لیے جد وجہد دین کی روشن میں ہوادر موجودہ حالات میں دین کی عفیذ کا ہدف بنیادی طور پرسا منے ہواس لیے اس کی ضرورت پورے شدورے باق ہادرہم اجتہادا س لیے کریں گے کہ فنی ترقی کے موجودہ ماحول کا تجزیہ کرسکیں ادراس کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں۔ یہ طریقہ کار دو مراحل میں منقسم ہوگا۔ پہلا مرحلہ موجودہ نظام کی جانچ پڑتال ادراس کے مشاہدہ کا ہے اور دوسرا مرحلہ طل کی تلاش کا ہے۔

علم غايت ياعلم ذريعه

ممآ غازی میں سوال کریں گے کٹکنالوجی کیاہے؟

مکنالوجی فنون کاعقلی مطالعہ ہے، جبیباکہ پہلے بتایا جاچکا ہے (ابیا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کنالوجی کی تشکیل Leibniz نے انسانی ادراک ہے تعلق جدید کوششوں کے لیکی تھی)۔ ککنالوجی خالص اصولی ونظری بحث نہیں بلکہ ملی تطبیق بحث ہے۔اصولی بحث کی بنیا دسائنس برہوتی ہے۔اس لیے ہمیں دیکھنا جا ہے کہ سائنس اس رول کو کیسے اداکرتی ہے۔

سائنس علم کی اصناف کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا موضوع زندہ یا جامد مادہ اور قابل پیائش طبیعی ظواہر ہیں۔ سائنس ان قوانین کا استنباط کرتی ہے جوطبیعی ظواہر پر حکمرانی کرتے ہیں۔ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ سائنس ذاتی طور پراحساس اور مشاہدہ پر بی اور کیفیت سے دور ہے اور قیاس اور پیائش سے براہ راست تعلق رکھتی ہے۔ سائنس کمیت کی تعیین کرتی ہے اور انسانی پیداوار اور صرف کا مطالعہ کرتی ہے لیکن اس کی نفسیاتی غذا اور روحانی وجذباتی ضروریات کا مطالعہ نہیں کرتی ۔ سائنس نے بلاشبہ بعض گروہوں کی مادی ضروریات (خواہ وہ کتنی ہی مہنگی ہوں) کی تسکین کی ہے لیکن انسان کو اخلاقی ، سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے آزادی نہیں دلاسکی۔

کیاشعور کے ساتھ حریت پر گفتگو کی جاسکتی ہے جبکہ عوامی ارتباط کے تمام و سائل ترقی یافتہ سائنسی حرفتوں کا سہارا لے کر ہماری آزادی کے خلاف پر فریب دباؤ اور جر کواستعال کررہے ہیں اور ہارے شعور کو گدلا کررہے ہیں؟ اور آج ذاتی و شخصی منافست یا تو منجمد ہوکر رہ گئی ہے یا اسے قابو میں کرلیا گیا ہے؟ اور خود منافست پیداواری قدر کے نام نہا داصولوں کے سامنے گھنے فیک چکی ہے۔ کو کی شخص اپنی زندگی گزار نے پر قادر نہیں ہے۔ سائنس ارتقاء کی طرف گا مزن ہے۔ فنی مہارت عروج پر ہے اور نکنا لوجی کو قانون کا تحفظ حاصل ہور ہا ہے لیکن بچارہ انسان اس بھول میں اپنے انجام کا منتظر ہے اور اس کی دلچپیاں غلامانہ ضروریات میں تبدیل ہوکررہ گئی ہیں۔

خالص علوم کانمونہ ریاضی جوعقل کو کمال تک لے جانے میں زیادہ مددگار ہوتی ہے،
ہمیں اپنے آپ سے بیوال کرنے پرآ مادہ کررہی ہے کہ آیادہ کمی وسائنسی فروعیات جوانسان
ہمیں اپنے آپ سے بیوال کرنے پرآ مادہ کررہی ہے کہ آیادہ کمی وسائنسی فروعیات جوانسان
ہیں؟ بیسوال اس بات کی کافی گنجائش پیدا کر دیتا ہے کہ 'انسانی علوم' ریاضیاتی نہیں ہیں اور
وہ تمی قوانین کی بار کی کوقبول نہیں کرتے۔ جذباتیت کے جرعہ کی وجہ سے جوانسانی علوم پر
محیط ہے،ان علوم کی سبیت متعدد بے شار حقائق سے متعلق ہوجاتی ہے۔

تو کیار نتیجہ نکالناضروری ہے کہ فکرانسانی کوئی انسانی علم یاانسانی علوم پیدا کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی؟

سائنس جوواقعات وحقائق سے تعلق رکھتی اور نیبی وخمینی قوانین واحکام سے گریز کرتی ہے، کیاای لمحہ انسان سے متعلق ہمہ گیر حقائق کے ہر روزن کو بند نہیں کردیتی؟ فطری طور پر سائنس، جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، کاغیر حقلی وغیر جتی اشیاء سے تال میل ضروری نہیں ہے کیائی غیر عقلی اشیاء خود امر واقعہ کا ایک حصہ ہیں۔ کیا ہم انکار کر سکتے ہیں کہ اس دنیا میں محبت ، سوز اور لطافت کا وجوز نہیں ہے۔ کیوں کہ بیغیر قیاسی وغیر مشاہداتی ہیں؟

ایک دوسرا نکتہ میبھی قابل خور ہے کہ سائنس جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، معاشرتی واجتماعی زندگی کی تنظیم کرنے والے ضوابط واقدار کی تاسیس نہیں کرتی نہ ان کی ضانت دیتی ہے۔ یہاں بھی سائنس کے دائرے سے باہرایک طاقت کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ بہر حال اخلاتی واجتماعی زندگی کے علاوہ دوسرے میدانوں میں بھی اقد اروضوابط سے

بنیازی کا دعوی کرنا ہارے لیے مکن نہیں ہے کیوں کردنیا کی ایک نظری عمارت کی طرح خودسائنس اپنی تکنیکی تنفیذات کو پیش کرے اپنی قدر وقیمت خود متعین کرتی اور اپنی اقدار کی عمارت کھڑی کرتی ہے۔ تمام انسانی سرگرمیوں کے پس پردہ جن میں سائنسی سرگرمی بھی ہے، ارتکاز کا ایک پوشیدہ فکر ہمیشہ موجودر ہتا ہے۔

اسلام ارتقائی نقط انظر سے مقصودیت کا بھی حامل ہے اور پیش رفت اور تغیر کا بھی: کُلَّ یَوُم هُوَ فِی شَانٍ . (الرحمٰن:۲۹) (ہرآن وہ نئ شان میں ہے۔)

اسلام ایک مقصود رکھتا ہے لیکن یہ جامد و ٹابت نہیں ہے۔ اسلام قیاس واجتہاد کے اصولوں کے ذریعہ مختلف کیفیات اور توعات کا طالب ہے۔ نیچر اور تاریخ ایسے حالات اور اوضاع تجویز کرتے ہیں جن کے جوابات بصیرت اور تخمین کی مدد سے مقدس اور متبرک معیارات سے دور رہے بغیر عقل فراہم کرتی ہے۔ ان معیارات میں اولین معیار انسانی کرامت کا احترام ہے۔ یہ وہ مخلوق ہے جس کے لیے احترام و تکریم اللہ کے قطعی تکم کی روشی میں ملائکہ نے پیش کی تھی:

وَإِذُ قُلُنَا لِلُمَلِئِكَةِ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوآ اِلَّا اِبْلِيُسَ أَبْى وَاسْتَكُبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيُنَ (بِقره ٣٣٠)

(اور جب ہم نے فرشتوں کو تھم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ تو سب جھک گئے۔ گراہلیس نے انکار کیا۔ وہ اپنی بڑائی کے گھمنڈ میں پڑگیا اور نافر مانوں میں شامل ہوگیا۔)

سائنس اورعلوم، فلسفیانہ معلومات، لاہوتی خواب بیسب قابل تغیر و ترمیم بنیادی نظریات کی تشکیل کرتے ہیں اور ان میں کیسر غلطیوں کا احتمال ہے جیسے عقل اور دوسر سے انسانی وسائل کا یہی حال ہے۔ عقل کی سرحدیں بحث و تحقیق سے ملتی ہیں۔ اس طرح تکنیک اور میکا کئی ممل بھی واقعات کی ایک بنیادیا مجموعہ حقائق اور سائنس کا ایک عملی مظہر ہے۔ اسی لیے کوئی صحت مند فکریے لمطی نہیں کرسکتا کہ مثین کو بنیاد بنا کر بعض اقد ارکا سہارا لیے بغیر بعض

مقاصد وغایات کوقبول کرے یا رد کرے۔مشینوں کا حال انسانی اعضاء کی درازی کی طرح ہے۔ان کا بھی حدود کے اندرونِ اعضاء کی طرح مکمل حق ہے۔ہم اس عضو کی وجہ سے اس کا وظیفہ اور مقصد فراموش نہیں کر سکتے۔

ہرعلمی وسائنسی سرگرمی کے پس پردہ ایک تکنیک کے وجود کا اخمال مرتم ہوتا ہے۔
اپ مزاج کے اعتبار سے ہرتکئیک ایک ایسے نتیجہ تک پہنچنے کا پروگرام ہے جس کو وہ مفید
خیال کرتی ہے۔ ٹکنالوجی غایات نہیں بلکہ صرف وسائل دیتی ہے۔ منفعت کی قدر وقیت
متعین کرنا ٹکنالوجی کا کامنہیں ہے بلکہ یہ چیز ٹکلیک اور ٹکنالوجی سے آگے بوھ کرغایت اور مقصود کے مسئلہ ہے متعلق ہے۔

فطرى ماحول كي مصنوعي ماحول مين تبديلي

ہمارے سامنے تین طرح کے ماحول ہیں پہلا ماحول تکنیکی ہے جہاں انسان نظریات اور مشینوں کے جال میں اس طرح پھنسا ہوا ہے کہ وہ اپنی گفتگوا ورآ واز سے دور ہی ہوتا جارہا ہے۔ کمنالوجی کی زبان اور سائنسی زبان اس کی آ واز و گفتگو کے درمیان حائل ہور ہی ہے۔ وہ جو پچھ کہنا چاہتا ہے کہ نہیں پاتا۔ یہ ایک مصنوعی ماحول ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنا تراشیدہ ہے اور اس کی وجہ سے ہم اپنے فطری ماحول کو تبدیل کر بیٹھے ہیں۔ بہر حال انسان کے تمام اعمال مصنوعی ہو چکے ہیں اور فطرت کے خلاف جارہے ہیں۔ اس لیے علم اور شفافت کی تعریف یہ ہے کہ یہ فطرت کے مطابق انسانی عمل کی شناختوں کا مجموعہ ہے۔

دوسراطبیعی ماحول ہے موجودہ سخت حالات میں ایسے ماحول کی نمائندگی کرتا ہے جو انسانی زندگی سے بہت کم مناسبت رکھتا ہے اور انسان ایسے مظاہر کا شکار ہے جن پریا تو غلبہ پانا ناگزیر ہے یا ان کے سامنے سرا قگندگی واجب ہوچکی ہے چنانچہ وہ ایک دائی کشکش میں مبتلا ہے یعنی اسے ایک طرف زمین کی آباد کاری اور اپنی تعلیم و تہذیب کرنی ہے اور دوسری طرف جامد مادہ پر قابویا تا اور کا ئنات کو انسانیت نواز بنانا ہے۔

ککنالوجی اپنی آخری منزل کے اعتبار سے دنیا کوانسانی قدروں سے روشناس کرانے کے لیے کوشش کرنے اورا سے مختلف قتم کی

حرفتوں میں لگاتی ہے۔مزدور، کسان، انجینئر زمیندار، بار بردار، ہرطرح کے انسان وجود میں لاتی ہے۔ یہ تیسرا ماحول ہے۔ اگر تخصص اور اقتدار کے ساتھ علم کا اتحاد موجود ہوتو سائنس کے نتائج دوچند ہوجاتے ہیں اور تکنیکی تنفیذات کی رفتار میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

اییامعلوم ہوتا ہے کہ طبیعی ماحول کے مقابلہ میں تکنیکی ماحول زیادہ انسانیت نواز ہے اور اگر نکنالوجی کا انکار کردیا جائے تو گویا قومی ثقافتوں اور انسانی تہذیب کا ارتقاء رک جاتا ہے اور یہ گویا تاریخ کا انکار ہے'' اجتہاد''ہم پرلازم کرتا ہے کہ ہم تکنیکی ماحول بنا کیں البتہ شرط یہ ہے کہ سائنس انسان کے جذبات ومقاصد کی نفی نہ کرنے یائے۔

فطری طور پرئکنالوجی اورروز مرہ کی زندگی میں اس کی تنفیذات میں جوتعلق ہے وہ کوئی پوشیدہ چیز نہیں ہے ہم نے بحث کا آغاز ہی اس تعلق سے کیا تھا جوٹکنالوجی کی معرفت اور معاشرے کے درمیان پایا جاتا ہے۔اس صورت میں کیا ہے بہتر ہوگا کہ ہم ٹکنالوجی کو مزید ترقی دیں بایہ مفید ہوگا کہ اسے ہمیشہ کے لیے غیروں کے ہاتھ میں چھوڑ دیں؟

کماناوجی جس مشینری کا استعال کرتی ہے اس سے ہمارے لیے دائمی جدو جہد کا راستہ کھلا رہ جاتا ہے اوراس سے ہم فطرت میں اجنبی نہ ہونے کی تگ و دو کر سکتے ہیں۔ ناکافی آسلوں کی بیٹ کمش در حقیقت ان مقاصد کے مجموعہ کانا مہے جن کے لیے انسانی عقل و ذہمن معروف ہے۔ تاریخ کا ارتقاء علوم و مکنالوجی کے ارتقاء سے ہم آ ہنگ ہے اور بیارتقاء انقلابات کے واسطہ سے ہی رونما ہوتا ہے۔ آج ہم مکنالوجی کے انقلاب کے دور میں سانس لے رہے ہیں۔ زندگی کی قدر یں متعین ہوچکی ہیں اور دولت اور ذمہ داریوں کی نئی تم بھی لے ہوچکی ہیں۔ زندگی کی قدر یں متعین ہوچکی ہیں اور دولت اور ذمہ داریوں کی نئی تم بھی طے ہوچکی ہیں جو بیک کے ہم جس چیز پر جدید کمنالوجی کو ملامت کر سکتے ہیں وہ یہ کہ اشیاء کو دیکھنے اور پر کھنے کا معیار اور انسانوں کے باہمی تعلقات اور اشیاء سے ان کا تصرف کھنگش اور اضطراب کا سبب بن چکا ہے۔ آج کمنالوجی میں ایسے علوم داخل ہو گئے ہیں جن کے بارے میں پہلے سے غور نہیں کیا گیا کہ ان کے کیا اخلاقی اور معاشرتی اثر ات مرتب ہوں گے؟ کیکن سوال یہ سے کہ کیا نکنالوجی کا کر دار یہی ہے؟ کیا غدا ہب، فلا سفہ اور انسانی علوم اس کر دار کو بہتر طریقے سے انجام نہیں دے سکتے؟

مختلف اجماعی ومعاشرتی زمانوں کا وجود اور ان سے متعلق مختلف تاریخی تناظرات ہی وہ مخصوص الرات وعوامل ہیں جن پر مختلف علوم ، سلوک اور روقہ ل کی بنا پڑتی ہے۔ ہردد رعلم و اقتدار سے ایک مخصوص قسم کی دلچہی رکھتا ہے اور تکنالوجی ہی جزئی یا وقتی طور پر اسے شم سیری سے ہمکنار کرتی ہے۔ مکنالوجی موجودہ مرحلہ میں ہمارے لیے موجب دہشت بھی ہا وی اسلامی ہو اور مقصد کے فقدان کی بنا پر اس کی برائیوں باعث افسوس بھی۔ ابتدا سے ہی غلظ تنظیم ، تحویل اور مقصد کے فقدان کی بنا پر اس کی برائیوں میں اضافہ ہور ہا ہے۔ اس طرح اگر چہ زبردست ترتی ہوئی لیکن تمام لوگ اصاب محروثی کا دہوگئے۔ یہ بات طے ہے کہ انسان ہی وہ ہتی ہے جوزندہ و تو انا ہے اور فیصلے لینے اور شعصہ کے دہوں و تو ان ہوئی کے دہوں و تو ان ہوئی اور امان ت کی اجازت دیں گے کہ تکنالوجی این اس بات کی اجازت دیں گے کہ تکنالوجی این اس کی بنیاد شعیم معلومات ، صحت مند ہیکل اور امانت و دیانت سے نقل شدہ باتوں پر ہوئی جا ہے۔ کیا آج یہ صورت حال موجود ہے؟

یسوال ہراسلامی مفکرکو پریشان کرتا ہے، خاص طور سے اس وقت جبکہ ہم بگوش عبرت اس کے انتشار فکر اور اضطراب فیصلہ کوسنیں ۔انسان کی قدرت میں تصرف کا دعو کا کرناممکن نہیں ہے کیوں کہ وہ تو ''اس سرز مین پراللہ کا خلیفہ ہے''اس''امانت'' کاحق اداوہی کرسکتا ہے جوابیے کو فرمہ دار سمجھاورا پی فرمہ داریوں کی انجام دہی میں پوری طاقت استعال کرے اور فیصلوں کونا فذکرنے کی ہمت رکھے۔

دنیامین "نیابت الیی" دراصل زندگی کے تحفظ ، درازی اور محافظت سے عبارت ہے ادر بید اس وقت ممکن ہے جب پورے نظام کی تجدید کی جائے ادراخلاتی قدروں پر از سرنوا سے تمیر کیا جائے۔ بیدائی قدریں ہوں جہاں زر مبادلہ اور دولت و ثروت ہی کی اہمیت نہ ہو بلکہ الی قدریں درکار ہیں جوایک مسلمان کی زندگی کی رہنمائی کرسکیں اور بیاسی وقت ممکن ہے جبکہ اوامر خداوندی کی اطاعت کی جائے اور قرآن پاک کے اصول وضوال بلکی پیروی کی جائے۔ سائنس اور کھنالوجی مہارت اور عدم مہارت یا علطی و بہتری سے بحث کرتی ہیں لیکن گناہ و صلالت محتمد دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرہ کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ادرمباح ومنوع سے بحث نہیں کرتیں عقلیت پیندی خارق عاوت تقائق کا افکار کرتی ہے۔ معتدل راہ

ان مباحث کوسمیلتے ہوئے ہم یہ سوال کرنا جا ہیں گے کہ اطاعت کس کی ہو؟ رجعی اقدار کی یا خواب وخیال کی بنیاد پر پرورش پانے والی اقدار کی ؟

مسئلہ بجیدگی کا متقاضی ہاور غالباً اس کاحل معتدل راہ پر چلنے میں ہے جودونوں قسم
کی اقدار کے مطابق ہے۔ اسلام اور نکنالوجی دونوں ایک دوسرے کو فائدہ بہنچانے کی
پوزیشن میں ہیں۔ یہ شینی آلات جوآج جنونی رول اداکرنے کی وجہ سے لائق تقید ہیں،
عفریب انسانیت کوفائدہ بہنچانے والا رُخ اختیار کریں گے اور اسلام بھی چھلا نگ لگانے
کے لیے گھات میں ہے۔ ایمان بیداری وآگہی کی طاقت بننے کو ہاوراس مزین ڈھانچ
سے آگے بڑھ جانے کو ہے جس نے ہر فد ہب اور ہرآئیڈیالوجی کولیس پشت ڈال دیا ہے اور
جس کے دوست ایسے اشخاص ہیں جن کے درمیان کوئی معاشرتی ربط نہیں اور جونہ اصلاح
بیند ہیں نہ کواہ۔ اسلام ایک بنیادی پیغام کا حامل ہے اوروہ ہے بیغام 'شہادت''

وَكَـذَٰلِكَ جَـعَـلُـنَـاكُـمُ أُمَّةً وَّسَـطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمُ شَهِيُداً (بِقره:١٣٣)

(اورای طرح ہم نے تم مسلمانوں کوامت وسط بنایا ہے تا کہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ رہوں تم پر گواہ ہو۔)

یہ تیسری راہ (بعنی عقل اور سائنس و نکنالوجی کواور اسلام کوملا دیا جائے اور ان کے حسین امتزاج سے ایک مجموعہ بنایا جائے) ہی معاشرہ میں اس کے روحانی پہلوکو واپس لا سکتی ہے اور اس صورت میں وہ سکون ووقار واپس آسکتا ہے جوایک مت سے عقا ہو چکا ہے۔ بیراہ دوسرے ندا ہب کی طرح اسلام کے لیے بھی بیموقع فراہم کرے گی کہ وہ نرمی اختیار کرے اور ان حالات کے مطابق ڈھل سکے جوانسان کوانسان سمجھ کرنظیم اور تشکیل نو کے حق میں ہیں۔

حواشي و تعليقات

- ا- رمباؤ، آرتھر (Arthur Rimbaud) فرائسینی شاعراورمہم جو،جس کوعام طور سے علامت
 پنداد یول (Symbolists) میں شامل سمجھا جاتا ہے اور جس نے اپنی زندگی کا ایک قابل
 ذکر حصہ مشہوراد یب Paul Verlaine کے ساتھ گزارا، ۲۰ راگست ۱۸۵۴ء کو پیدا ہوا اور
 ۱۰ رنوم بر ۱۸۹۱ء کو وفات پائی ۔ اس کے شعری مجموعوں نے روایت پندا نہ اسلوب اور افکار
 کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا ۔ بطور خاص Illuminations کی اشاعت نے شاعری
 میں باطنیت ، علامت پندی اور پُر اسراریت کوفروغ دیا۔ (اضافداز مترجم)
- ۲- اجتہاد، فقہائے اسلام کے ہاں، عبارت ہے اُس کوشش ہے جو کسی قضتے یا تھم شری کے بارے میں بحدِ امکان ذاتی رائے (طن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا ذریعہ، خواہ اس کا تعلق قرآن ہے ہو یا سنت ہے، قیاس ہے۔ چنا نچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعال کیا جاتا تھا۔ یہ ایک فن ہے جس کے لیے نقیہ کا ان جملہ نکات ہے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق اصول فقہ، قرآن وسنت، احکام شری، فقہاء کے اتوال، فیصلوں اور رایوں کے علاوہ خودا پنے زبانے کے احوال وظروف سے ہے۔ اس کا ان حالات سے باخبر ہونا ضروری ہے جن میں کی شری مسئلہ کے متعلق کتاب وسنت کا کوئی تھم قطعی طور پر جمجھ میں نہ آتا ہواور جس کے لیے خوداس میں خور دفکر اور استدلال واستنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، معانی اور استدلال واستنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، معانی اور افعات سے بوری پوری پوری وری واقفیت ہونا چا ہے۔ (اضافہ از مترجم)
- س- لیبیز (Gottfried Wilhelm Leibniz) جرمنی کامشهورفلفی، ماهرریاضیات اور سیاسی مشیر، ما بعد الطبیعیات اور منطق دونوں میں کلیدی محقق، جس کی اصل شهرت ریاضی میں اس کے خصوص طریق احصاء کی ایجاد کی بدولت ہوئی، کیم جولائی ۲۳۲۱ء کولیز گ میں پیدا ہوا اور ۱۲ ار نومبر ۲۱ کا اء کو ہانور میں وفات پائی۔ (اضافداز مترجم)

مشرق ومغرب میں استقراءاورعلّیت سائنسی اصول

مقدمه بحث

یہ مقالدایک ایسے موضوع میتے علق ہے جس کا شار مسلم مفکرین کے زدیک فلفہ علم کے اہم موضوعات میں ہوتا ہے۔ وہ موضوع ہے سائنسی وعلمی منہاج میں اصول اور اساس کی حثیت سے استقراء Induction کی منطقی و استدلالی قدر وقیت کی تعیین اور استراء کا علیت Casuality سے میدان علیت کے میان کے میدان میں ایک مفاتی کیا کہ وہ اب یورپ کے معاصر سائنسدانوں پر میں ایک مفاتیم کا انکشاف کیا کہ وہ اب یورپ کے معاصر سائنسدانوں پر سبقت لے گئے۔ ان میں چند بنیادی مفاتیم وتصورات میہ ہیں:

۱- استقراء جن نتائج تک پہونچاتا ہےان کا قطعی نہ ہوکرا حمّالی ہونا اورا حمّال کا یقین تک نہ پہنچ یانا۔

۲- ایک ہی خانہ میں استقراءاور قیاس کو جمع کرنا۔

سبباورنتیجے درمیان ضروری رابطه کاتصور نه پایا جانا۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ سلم علاء اور پورپ کے معاصر سائنس دانوں کے نصوص کی روُنی میں اس علمی نظرید کا تجزید کریں تاکہ علوم ہوسکے کہ جدید کمی وسائنسی منہاج کی تأسیس میں فکرین اسلام نے کتنی سبقت حاصل کی ہے۔

ہم نے تقابل طریقہ کاراس لیے اختیار کیا ہے تا کہ جانبداری کا الزام نہ لگایا جاسکے یا کوئی بید و گئ نہ کرسکے کہ علاء اسلام کے منہاج اور جدید معاصر نظریات کے درمیان زبردی کا ارتباط دکھایا گیا ہے۔ اس لیے ہم نے اس بحث کو دوشقوں میں تقسیم کر دیا ہے:

ا- پہلے حصہ میں علاء و مفکرین اسلام کے نزدیک استقراء کی استدلالی قدرہ قیمت پر گفتگو کگئے ہے اور ساتھ ہی جدیدیورہ پین سائنس دانوں کے نظریات کا تقابل بھی کیا گیا ہے۔ ۲- دوسرے حصہ میں استقراء وعلیت پراس حیثیت سے اظہار خیال کیا گیا ہے کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

آج علمی سطح پر وہ موضوع گفتگو ہے ہوئے ہیں اور بیکدایٹم کی ترکیب کوایٹم اور اضافیت Relativity وغیرہ کے نظریات کے زیرا ٹرطبیعی سائنس کے مظاہر کی معاصر تعبیر سے ان کا گہر اتعلق ہے۔ یہ

استقراء کا اصول علمی بحث کے روایت پندانہ ربحان کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ وہ اصول ہے جس کے واسطہ ہے ہم پھر بڑیات اور متعین حالات کے مشاہدہ کی بنا پرایک تھم عام تک رسائی حاصل کرتے ہیں جو تمام جزئیات اور مشابہ حالات پر منطبق ہوتا ہے۔ اس معنی میں استقراء ان اصولوں میں سے ہے جنہیں دنیا روایتی طور پر کمی تجزیہ یا مباحثہ کے بغیر تسلیم کرتی ربی ہے اور علمی تحقیق میں اس کو استعمال کرتی ربی ہے۔ یہ اصول علمی تحقیق کے منہاج سے دلچیں رکھنے والوں کے نزدیک اس طریقہ کو بتاتا ہے جے علمی بحث میں اختیار کرنا چا ہے اور چند جزئی حالات کے مشاہدہ کی بنیاد پر تھم عام تک چنچنے کے لیے اسے اپنانا کرنا چا ہے اور چند جزئی حالات کے مشاہدہ کی بنیاد پر تھم عام تک چنچنے کے لیے اسے اپنانا کو ایس علم وسائنس کے فلفہ اور راس کے منا بچ سے دلچی رکھنے والے اس اصول کا تجزیہ کرتے ہیں اور علمی ، فلسفیا نہ یا استدلالی اساس کے استعمال میں وہ تحقیق وانکشاف کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ سائنس کے معاصر فلسفہ کے نقطہ نظر سے جب اس اصول کا تجزیہ کیا جاتا اختیار کرتے ہیں۔ سائنس کے معاصر فلسفہ کے نقطہ نظر سے جب اس اصول کا تجزیہ کیا جاتا

استقرائی طریقوں کامسکلہ

۲- استقراء کی بنیاد کامستله

ستقراء کے اصول کا مسئلہ

مسلم اصولیین Traditionists اورعلماء نے ان نتیوں مسائل کے حقیقی مضمرات و ابعاد کا مکمل ادراک کیا ہے:

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو اصول فقہ کے علماء و ماہرین نے اس کی توضیح و تحدید میں بڑی دقیق علمی بحثیں کی ہیں۔انہوں نے شرعی احکام کی تعلیل اور علت کی شرائط و مسالک پر بحث کرتے ہوئے تفصیل سے استقرائی طریقوں کی وضاحت کی ہے اور اس

میدان میں بیکن ،مِل اور دیگر پورو پین سائنسدانوں پرسبقت حاصل کر لی ہے۔

(۲) جہاں تک استقراء کی اساس اور اصول کا مسلہ ہے، جس میں اصول کے استعال یاس کی تطبیق کا مسلہ شامل نہیں ہے تو یہ دونوں مسائل بنیادی طور پرعلوم کے فلسفہ سے متعلق ہیں، صرف تحقیق کے منہاج سے ان کا تعلق نہیں ہے کیوں کہ استقراء کی اساس کا مسئلہ کی جزئی مسئلہ پر لگنے والے تھم کواس سے ملے ہوئے کلی مسئلہ پر تھم لگانے کی طرف مسئلہ کی کیفیت سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسر لے فقطوں میں بیسوال سامنے آتا ہے کہ س بنیاد پر یہ تقلی کی کیفیت سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسر لے فقطوں میں بیسوال سامنے آتا ہے کہ س بنیاد پر یہ تقلی عمل میں آتی ہے؟ انسان یہ کسے امیدر کھتا ہے کہ جن حالات کواس نے نہیں دیکھاوہ مشاہدہ میں آتی ہوئے حالات کے مشابہ ہیں؟ کیا کمی متعین حالت سے متصف جزئیات پر ہم وہی تھم کا مشاہدہ ہم کو بیسند جواز عطا کر دیتا ہے کہ اس حالت کے مشابہ تمام جزئیات پر ہم وہی تھم لگادیں؟ اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ بعض پر لگنے والے تھم کوکل کی طرف نتقل کرنے کی اساس متعدد وہ نی مفروضات پر ہے جواس کے لیے جواز کاراستہ دکھاد سے ہیں۔ ان میں سے بعض اہم میہ ہیں:

ا- نوع واحد کی جزئیات میں مشابہت یا مماثلت Analogy کا پایا جانا کیوں کہ ہرنوع کے عناصر خصوصیات میں مشابہ ہوتے ہیں ادر سے ہر عضر کی جو ہری ترکیب سے بالکل واضح ہے۔

۲- فطرت کے مظاہر کامنظم شکل میں رونما ہونا۔ اس سے ہمارا ذہن اس بات کی طرف نتھل ہوتا ہے کہ پیظم وتر کیب فطرت میں قائم ودائم ہے۔

۳- ان حالات اور مثالوں کی کثرت جن میں تعیم Generalisation کا اصول کا رفر ماہے، ملاحظہ میں آنے والی جزئیات یا حالات کی تعداد میں جوں جوں اضافہ جوتا جاتا ہے ہمارا بیر بحان بھی اسی قدر توی ہوتا جاتا ہے کہ جو تھم پہلے کے حالات پر لگایا تھا وہی مستقبل میں پیش آنے والے حالات پر بھی لگا کیں مسلم علاء کو علمی تحقیق اور استقر الی تعیم کے جواز میں ان مفروضات کے کردار سے پوری واقفیت تھی معاملہ است پر ہی موتوف نہ تھا بلکہ معاصر پورو پی علاء کی طرح ان کا بھی یہی نقطہ نظر تھا کہ بعض کے تھم کوکل پر منطبق محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کرنے کے لیے کسی دلیل یا منطقی استدلال کا ہونا نا گزیر ہے تا کہ معلوم ہوسکے کہ ظواہر میں موافقت بظم اور تسلسل کی دلیل کیا ہے؟

جابر بن حیان کا خیال تھا کہ استقراء سے صرف احمالی نتائج بی نکل سکتے ہیں، اس لیے کی علمی واسطہ یعن علمی مسائل اور علمی قوانین کی معرفت سے جن تعمیمات تک رسائی ہوسکتی ہے وہ اس کی نظر میں خبر قطعی کا فائدہ نہیں و سے سکتیں بلکہ احمالی نظریہ تک محدود رہیں گی۔ یہ وبی نقطہ نظر ہے جے سائنس کے جدید فلفی لا دو ترجم تخششن نے پیش کیا ہے اور جس پرہم اگلے صفحات میں بحث کریں گے۔

۳- جہاں تک اصوبی استقر اوکا معاملہ ہے تو اس مسئلہ کا تعلق خود استقر اوسے ہے۔
اس کے نتائج سے نہیں۔ اور علمی بحث و تحقیق کے لیے ایک بہتر اصول کی حیثیت سے قبول
کرنے کے جواثر ات ہو سکتے ہیں ان سے اس کا ربط ہے۔ مسلمانوں نے اس سلسلہ میں
ایک معاصر علمی موقف اختیار کیا جس کا خلاصہ بیتھا کہ استقر اواور قیاس کو جمع کرلیا جائے
اس بنیاد پر کہ بید دونوں ایک دوسر ہے کا عملہ کرنے والے اصول ہیں۔ اس طرح مسلمانوں
نے استقر اواور استدلالی ریاضیاتی منہاج لیمنی استقر اواور ریاضیاتی استدلال کو جمع کیا۔ اس
کی نمائندگی مفروضہ، منہاج اور معاصر علمی وسائنسی منج کو جمع کردیئے سے ہوئی، بایں طور کہ
استقر اوا پنے مفہوم میں علمی نتائج تک پہنچنے کے لیے یاعلمی نظریات قائم کرنے کے
لیے کانی نہیں ہے۔ ی

جہاں تک تجربی منہاج کے لیے علمی وسائنسی طور پرسیت کو جائز اور قانونی قرار دینے
کا مسلہ ہے تو ہوئی جبھتین اور سل جیسے بورو پی سائنس دانوں سے پہلے اس مسلہ کے معاصر
مفہوم تک خود مسلم علاء کی رسائی ہوگئ تھی ، جبکہ بیکن اور مل جیسے سائنس دانوں سے اس مسئلہ
کو سمجھنے میں کافی غلطیاں ہوئیں ۔ مسلم علاء علم کی تعمیمات کے لیے ایک مناسب اصول کی
حیثیت میں سبیت کے نظریہ کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے اور ان کا وہی نقطہ نظر تھا جو
رسل جیسے معاصر فلاسفہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جدید علوم مثلاً فلکیات میں سبب ہمیشہ کار فر ما
نہیں ہونا۔ اس طرح علم طبیعیات اسباب اور علتوں کی ٹو ہ میں نہیں پڑتا وہ مظاہر کے انطباق

اورموانقت میں ضرورت کے نظریہ پرتو تف کرتا ہے۔

ان ہی پہلوؤں کونمایاں کرنے کی کوشش ان صفحات میں کی گئی ہے۔ ہم نے جاہر بن حیان کوایک ماڈل کے طور پراس مضمون میں اپنایا ہے کہ اس نے علمی پہلوؤں کا استعال سس طور پر کیا ہے؟ معاصر علمی منہاج کا مزاج ،اس کی تمام علمی کیفیات وصفات کی تعبیر اس کے ہاں کس طرح کی گئی ہے؟ اور علم وسائنس کے منج کے لیے علمی نظریہ کی اسملیت پر بھر پورا ظہار کس طرح اس کے منہاج میں موجود ہے؟ اس بحث کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر جابر کے منہاج کومعاصر زبان میں میان کردیا جائے قبلا شہوہ معاصر فلسفہ علم کا ترجمان قرار پائے۔

بحثاول

استنقراء كالمنطق فتحليل

استقراءان وقائع کے درمیان جنہیں ہم جانتے ہیں اور جن سے ہمارامعاملہ دہتا ہے اور ان مظاہر کے درمیان جن سے ہم ناواقف ہوتے ہیں وصل و ربط کی ایک کڑی ہے۔
ایک محقق متعین حقائق کے ضمن میں اس اصول کا جتنا زیادہ استعال کرتا ہے دریا فت شدہ حقائق کی معرفت ای قدرنامعلوم ستقبل کوسامنے لے آتی ہے۔خودای وہنی ترتیب سے نظریات کی تشکیل ہوتی ہے اور توانین کی بنیاد پڑتی ہے۔ یہی علم وسائنس کی منہاج ہے کہ وہ نامعلوم مظاہر کے دویہ کے بارے میں خبرد سے لگتا ہے۔ اس لیے تنہا استقراء ہی تحقیق شدہ مسائل سے قابل تحقیق مسائل تک متنقلی کا استدلال فراہم کرسکتا ہے اور ہروہ دلیل جو متنقبل کی رہنمائی کرتی ہویا ماضی و حال کے ان پہلوؤں پر روشی ڈالتی ہوجن کو ہم نے تج بہ کی کر رہنمائی کرتی ہویا ماضی و حال کے ان پہلوؤں پر روشی ڈالتی ہوجن کو ہم نے تج بہ ک

نامعلوم مظاہر کے رویہ پراستدلال کے لیے پیشین کوئی کوجائز قراردیے کا استقرائی اصول دراصل مشہور خلواہر کے ساتھ موافقت کے اصول سے ماخوذ ہے۔ یہ اصول دراصل اس مفروضہ پر قائم ہے کہ'' مستقبل عنقریب ماضی اور حال سے مشابہ ہوگا بشر طیکہ مستقبل کے مظاہر کا احاطہ کرنے والے حالات ماضی وحال کے واقعات وحالات سے ہم آ ہنگ اور ان کے مطابق ہول۔''

اس بنیاد پراستقراء میں تعیم کا اصول پروان چڑھا۔ یعنی وہ وجہ جواز کیا ہے جس پر حال و ماضی کا سہارا لے کرمستقبل کے مظاہر پر حکم لگانے کے استقرائی اصول کے واسطہ ہے استدلال کی عمارت کھڑی ہواوراس کی کیادلیل ہے کہ مظاہر کا حالیہ رومیستقبل میں بھی ای جیسیا ہوگا۔ استقرائی نتیجہ کی قدرو قیت شعین کرنے اوراس کا تحلیل و تجزیہ کرنے میں یہ مسئلہ منعکس ہوااور ماضی ہے تی تک اس کا شاران مسائل میں ہوتار ہا ہے جواستقراءاور اس سے حاصل ہونے والے علمی نتائج کے اردگر دمنج کے مفکرین و فلاسفہ کے ذہنوں کو الجھائے رہے۔

(الف) تعيم اورارسطو

ارسطوکا خیال تھا کہ وہ استقراء جوظنی طور پر ناتھ ہویقین تک نہیں پہنچا سکتا۔البتہ ارسطوکواس مسئلہ میں زیادہ البحن نہیں ہوئی کیوں کہ اس نے تجربہ کواس کی منطقی واستدلالی قدرو قیمت کے ساتھ علم وایمان کا ایک ذریعہ مان کراس مسئلہ کوطل کرلیا۔ آئا کی لیے اس نے تجربہ اور اس ناقھ استقراء کوجس میں مثالوں اور انواع کا محض عددی اظہار ہوتا ہے یکجا کردیا اور ان سے ایک ایسے کامل منطقی قیاس کے ذریعہ خروج کاراستہ اپنایا جس کے واسطہ سے قضیہ کلیہ کاعلم حاصل ہوسکتا ہے۔ اس مفہوم کی طرف ابن سینا نے ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے کہ '' تجربہ سے وجود میں آنے والی چیز گویا قیاس اور استقراء سے مخلوط ہوتی ہے اور بیہ استقراء سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا فائدہ استقراء کے برعکس محض ترجیحات کا نہیں ہوتا بلکہ جس کے ذریعہ حاصل ہونے والے تجربات کا ہوتا ہے کیوں کہ استقراء جزئیات کو اخذ مرنے کے پہلوسے علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتا گرچہ وہ اس کی خبردے دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے۔ دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے۔ دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے۔ دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے لیکن تجربات کا موتا ہے کیوں کہ استقراء ہوتی تی جاس کا فائدہ دیتا ہے لیکن تجربات کا ہوتا ہے کیوں کہ استقراء ہوتی تی تو کیا تھا ہوتا ہے کیات کا فائدہ نہیں دیتا گرچہ وہ اس کی خبردے دیتا ہے لیکن تجرباس کا فائدہ دیتا ہے۔ ''

چنانچ ارسطوی منطق میں تعیم کا مسئلہ تجربہ اوراستقراء ناقص کے ملاپ سے طل ہو گیا، ان ہی دونوں کے مجموعہ پر تجربہ کا اطلاق اس معنی میں ہوتا ہے جس کی صراحت ابن سینا نے کی ہے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ استقراء کا جواز ارسطوکی منطق کی سطم پر زیر بحث نہیں تھا اس صورت میں کہ وہ مسئلہ جس کا استنباط استقراء کر رہا ہے اپناصل نکال لے اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جس کی ہم پہلے وضاحت کر بچکے ہیں کہ ارسطو کا استقر ائی منج مسلمانوں کے تزدیک علمی منج بحث میں پائے جانے والے استقر اء سے مختلف تھا کیوں کہ مؤخر الذکر منج میں ان تمام مشکلات و مسائل پر بحث کی گئی ہے جواس کی تنفیذ اور اس سے پیدا ہونے والی دشواریوں کے تعلق سے علمی حل کو پیش کرنے کے دوران آسکتے ہیں۔ (ب) تعیم اور مسلمان

مسلم مفکرین کے زوی تعیم کا مسلہ ایک احتمالی ملی نوعیت کا مسلہ ہے لیکن ان کے زویک بیاحتمال اس وقت قوی اور تو انا ہوجا تا ہے جب علمی مشاہدات اس کی تا ئید کرتے ہوں ، تا ہم قطعیت اور تیقن تک نہیں بہنچ پا تا کیوں کہ مقل مفروضہ کوا حتمال کے اعلیٰ درجہ تک بہنچانے کے لیے تمام وسائل استعال کرتا ہے حتی کہ اسے اطمینان ہوجائے کہ اس کے علمی مفروضہ نے علمی قدرو قیمت حاصل کرلی ہے۔ مثال کے طور پرحسن بن الہیثم فکر اسلامی میں اس رویہ کے عموم پر گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے: ''شاید اس طریقہ سے ہم حق تک رسائی حاصل کرلیں جس سے ہمارے سینے شندک اور فرحت محسوں کریں ، تدری کا ور فری کے ساتھ اس منزل تک پہنچ پا ئیں جہاں تین اور پختہ ایمان حاصل ہوجا تا ہے اور تقیداور تحفظ کی پالیسی ابنا کر اس حقیقت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوجا تیں۔ ان تمام چیزوں کے باوجود انسانی ساخت میں جو تکدر ودیعت ہے اس سے ہم بری نہیں ہوسکتے تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں جو تکدر ودیعت ہے اس سے ہم بری نہیں ہوسکتے تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں جو تکدر ودیعت ہے اس سے ہم بری نہیں ہوسکتے تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں میں میں کے شری کے مواد و مضاش کریں گے اور اللہ ہی سے مدد جا ہیں گے۔ ہمیں میں میں میں میں جو تکدر ودیعت ہے اس سے ہم بری نہیں ہوسکتے تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں میں میں جو تا ہے کی حدد جا ہیں گے۔ ہمیں میں میں میں جو تا ہے کی خوانسانی طاقت ہمیں میں میں میں میں جو تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں میں جو تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں جو تا ہمیں جو تا ہم جو انسانی ساخت میں جو تا ہم کی خوانسانی طاقت ہمیں میں میں جو تا ہو جو در انسانی سے جو تا ہم جو انسانی طاقت ہمیں میں میں جو تا ہمیں کی سے مدد جو ایس کے کو تا ہمیں کی کو تو تا ہمیں میں میں میں کی کو تو تا ہمیں میں میں کی کی کو تا ہمیں کی کو تو تا ہمی کی کی کو تا میں کی کو تا ہمیں کی کو تو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کو تا ہمیں کی کو تو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کی کو تو تا ہمیں کی کو تا ہو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کی کو تا ہو تا ہمیں کو تا ہمیں کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کو تا ہمیں کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کو تا ہمیں کی کو تا ہمیں کو تا ہمیں

اس لیے علمی مفروضات میں مطلق یقین کا حصول دشوار ہے تا ہم مفروضات کے تیک ایک نفسیاتی اطمینان ضرور حاصل ہوجاتا ہے کیوں کہ تجربی استحکام کی کسوٹی کے ضمن میں واقعات سے اس کی مطابقت کے نتیجہ میں مفروضات احتمال کے اعلیٰ مقام تک جائی ہے ہیں اور اس وقت مشہود مظہر کی جوعلمی متاع محقق کے ہاتھ گئی ہے اس کا سہارا لے کر پیشین گوئی کے مرحلہ کا آغاز ہوجاتا ہے۔" چنانچہ پہلے مقام پر عالم ایک ایسا انسان ہے جو مشاہدہ کو انجام دیتا ہے اس کے بعد جو کچھ مشاہدہ میں آیا ہے اور مستقبل میں جس کے مشاہدے کی

توقع ہاں کوایک عام شکل میں بیان کرتا ہے پھراپے نظریات کے سہار ہے بعض پیشین گوئیاں کرتا ہے اور دوسری بار پیش آنے والے واقعات سے اس کا تقابل کر کے اس کی صحت وصداتت کوآنر ماتا ہے۔'' ف

اس طرح مسلمانوں نے علمی تحقیق کاوہ منج اختیار کیا جوآج دورجدید کاطرہ انتیاز سمجھا جاتا ہے اور بیاسی ونت ممکن ہوا جبکہ علمی تحقیق کے تمام تقاضوں پرمسلمانوں نے گہراغور وفکر کیا اورصحت مندعلمی ماحول میں استقراء کے جواز پرمباحثے کیے جس کے نتیجے میں اس منج کا حقیق تحلیل وتجزیم کمکن ہوا۔

استقراءاورجابر بن حيان

جابر بن حیان اس امر پرزوردیتا ہے کہ ٹانوی معلومات کا ابتدائی معلومات سے تعلق دوطریقوں سے پیدا ہوتا ہے: پہلاطریقہ استدلال ہے دوسراطریقہ استباط ہے۔ علم انسانی کے ان دونوں منا بج کی کچھ بنیادیں اور خصوصیات ہیں۔ جابریہاں اصول استقراء سے بحث کرتا ہے ای لیے لازی طور پر وہ اس طریقہ استدلال کو اختیار کرتا ہے جس پر تجرباتی اصول گامزن ہے۔ یہاں اس اصول میں جابرتھیم کے مسئلہ اور معلوم سے مجبول پر حکم کی کیفیت کو زیر بحث لاتا ہے۔ اس عوامی مسئلہ کے مضمون کی تعبیر کے لیے جابر مسئلمین میں سے علاء اصول کی اصطلاح کو مستعار لیتا ہے اور معلوم کے لیے ' شاہد' اور مجبول کے لیے سے علاء اصول کی اصطلاح کو مستعار لیتا ہے اور معلوم کے لیے ' شاہد' اور مجبول کے لیے ' نائیب' کے الفاظ استعال کرتا ہے۔ اس لیے وہ کہتا ہے ، ' شاہد کا غائب سے تعلق تین طریقوں سے ہوتا ہے۔ اس طریقوں سے ہوتا ہے۔ اس

ال سران جابر مصروبیه استون مطاهر مین مها انگست اور مشابهت کاطریقه.

٢- مطابقت معمول يعن فطرت كتلسل كاطريقه

س- منقول دلائل كاطريقه

پہلے طریقہ میں تعیم کا مظہر کلی علم پر دلالت کے لیے شی کے جزوی مطالعہ مرشمال ہوتا ہے۔ اس مطالعہ کردہ جز کو جابر''انموذج'' (نمونہ) کا نام دیتا ہے اور چوں کہ انموذج

(نمونه) کل پردلالت کرتا ہے کوگل اجزائی کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے خواص کی معرفت کے ذریعہ وہ کل پر بھی استدلال کرتا ہے۔ ای لیے جابر کا خیال ہے کہ'' مشابہت لین نمونہ اس آ دمی کی طرح ہے جوشی کے بعض حصہ کودیکھتا ہے تا کہ اس سے یہ استدلال کر سکے کہ اس شی کاکل اس کے بعض کے مشابہ ہے۔' اللہ

یہاں مشابہت و مجانست کے سبب جزو کا تھم کل پر عام ہوجاتا ہے تا ہم تعیم کرنے والے تھم کی دلالت بالکل شیخے اور کمل نہیں ہوتی۔ للجابر نے پوری وضاحت سے اس حقیقت کو سمجھ لیا تھا کہ جزو سے کل کی طرف عام کرنے والے تھم میں مطلق یقین یا کلی صدافت نہیں ہوتی۔ جابر نے بڑے علمی انداز میں گہرائی سے اس باب پر بحث کی ہے اور دکھایا ہے کہ علمائے اصول میں سے متکلمین نے اس دلالت کو بقنی قرار دیا ہے یعنی ''انہوں نے اس شی علمائے اصول میں سے متکلمین نے اس دلالت کو بقنی قرار دیا ہے یعنی ''انہوں نے اس شی کی بنیاد پر جوبطور مثال اور نمونہ ہے، اس کی جنس کی دوسری الی شی کا اثبات کیا ہے جو پہلی سے زیادہ واضح ہے۔ ل

یہاستدلال منتکلمین کے زود یک درست ہے جیسا کہ جابر کہتا ہے ۔۔۔ بشرطیکہ دلیل اشیاء کوشامل ہو، کیوں کہ یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے معلوم ہوسکے کہ تعمیم میں اضطرار واجب ہے کیوں کہ کا نئات میں ایسی کلی اشیاء بھی ہیں جن کے اجزاء نہیں ہوتے۔ اس طرح کے کلیات اس محم کومتا ژنہیں کرتے کیوں'' یہ بات غیر مامون ہے کہ وہ ڈی جس کے ذریعہ تم نے اس جنس کی دوسری ڈی کے وجو ذیر استدلال کیا ہے وہ اس کا نئات میں اس شی کے جتنے اجزاء پائے جاتے ہیں ان سب کے کل پر شمتل ہو۔'' ''کل اس لیے شکلمین کے مام خدور استے آئے: یا تو وہ اس امرکی وضاحت کریں کہتمام اشیاء جزواور کل کے مفہوم کے سامنے دوراستے آئے: یا تو وہ اس امرکی وضاحت کریں کہتمام اشیاء جزواور کل کے مفہوم کے سامنے دوراستے آئے: یا تو وہ اس امرکی وضاحت کریں کہتمام اشیاء جزواور کل کے مفہوم کے سامنے سیرانداز ہیں۔اس صورت میں ان کا استدلال صبحے ہوگا''اورا گراس کی وضاحت پروہ قادر نہیں تولازی طور پریہاستدلال صبح نہ ہوگا ہاں ممکن ضرور ہوگا جس میں امکان اور عدم امکان دونوں کا جواز ہوگا کوئی قطعی بھیتی بات نہ ہوگا ہی ۔' گا

اس سے ہم بیخلاصداخذ کرتے ہیں کہ شاہد کے ذریعہ غائب پریامعلوم کے ذریعے مجہول پر تھم لگانے کا استدلال جابر کے نز دیکے ظنی اوراحثالی ہے اوراس کے بیٹنی ہونے کو اسی وقت تعلیم کیا جاسکتا ہے جبکہ اس بات پردلیل موجود ہوکہ وہ مجہول اُسی معلوم کی صفات و
کیفیات سے متصف ہے جوفنی کے بعض یا جزو کے مفہوم کے ضمن میں سامنے آیا ہے اور
چول کہ بیعلمی نقطہ نظر سے غیر حمکن ہے اس لیے ہم اس فتم کے استدلال سے متعلق حکم کو
احتمالی سے زیادہ کچھ نہیں مان سکتے ۔ اس طرح جابر نے پوری وضاحت سے اس نظریہ کی
ساخت کا مفہوم اسی طرح سمجھا تھا جس طرح آج جدید سائنس سمجھ رہی ہے اور وہ یہ کہ تجربی
مائن اور ان کے قوانین کے ذریعہ نظری تعمیر کے درمیان بل کا کام کرنے والا اصول
ستقراء ہے۔ یہ وہ اصول ہے جو ''ہم کو معلوم تھا کت سے نامعلوم تھا کت کی طرف منتقل کرتا
ہے۔ ان ہی کو نظریات کہا جاتا ہے۔' اللہ

نظریہ کا مزاج ایک ایسی علمی ساخت رکھتا ہے جس کا تعلق ان نامعلوم وقائع ہے ہوتا جن کے رویہ اور طرزعمل کی پیشین گوئی معلوم وقائع کے طریقے سے ممل ہوتی ہے۔ اس طرح وقائع معلوم و نامعلوم کے درمیان اس تعلق کے دائرہ میں نظریہ نے احتمال کی دلالت کا درجہ حاصل کرلیا۔ اسی لیے استقراء اس سے زیادہ تھم لگانے کی پوزیشن میں نہیں ہے۔ یہ وہ حقیقت تھی جس کا جابر بن حیان نے دوسری صدی ہجری میں برملا اظہار کردیا تھا۔

دوسری دلیل جو جاہر بن حیان مسئلة نمیم کے لیے دیتا ہے، اس تعلق کی دلیل ہے جود معمول کی مطابقت ' سے ماخوذ ہے اور یہی دراصل تسلسل کا اصول بھی کہلاتا ہے۔ مسئلہ استقراء کے طل میں بیاصول اہم کر دارا داکرتا ہے۔ قدیم وجدید دونوں عہدوں میں منہی علاء کے زدیک اس اصول کو مرکز کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ جابر صراحت کرتا ہے کہ ''لوگوں کا اس اصول کو استعال کرنا، اس کے اردگر در ہنا اسی حیثیت سے استدلال کرنا اور اسی کی روثنی میں معاملات کی کرنا بقیہ دونوں تعلقات کے استعال کے مقابلہ میں کہیں زیادہ عام ہے۔' کے دونوں تعلقات سے مراد مجانست کی دلیل جس پرگفتگو ہو چک ہے۔ اور تیسری یعنی آٹاروا قوال کی دلیل ہے، اس کی تفصیل ہیہ کہ دومظا ہر کے درمیان ربطا اگر مشاہدہ میں باربار آئے تو اس سے ایک عام انسان کو یہ اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں مظاہر جب مشاہدہ میں باربار آئے تو اس سے ایک عام انسان کو یہ اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں مظاہر جب مصمنعتی میں سامنے آئیں گے ان میں ربط پایا جائے گا۔ اسی سب سے جابر نے زور دیا

تاہم سلسل کے نتیج میں مظاہر کے درمیان ربط پائے جانے کی جانب میلان کے باوجوداس دلیل سے ایسا ' علم نہیں حاصل ہوتا جو یقینی ہواور اضطراری طور پر واجب اور استدلالی ہو، بلکہ اس سے ایساعلم حاصل ہوتا ہے جواس بات کی سلی فراہم کرتا ہے کہ یہ نتیجہ زیادہ مناسب، مطابق حال اور شخے ہے اور بس' وا اور اس اصول کے معتبر ہونے کا حقیق سبب احتال اور ظن پر قائم ہے کیوں کہ'' یہ قیاس اور نظائر کے استشہاد واستقر اء کے ساتھ مخصوص ہے''۔' پینانچہ نظائر کے استقر اء سے جوائن جزئی حالات کے قائم مقام ہیں جن کا محقق پنہ چلاتا ہے کی حکم اس مظہر کے لیے بھی عام ہوجاتا ہے جس پروہ نظائر دلالت کرتے ہوں اور جزئی مظاہر کا سہارا لینے والی اس تعیم میں یقینی یاقطمی خبری کوئی گئجائش دلالت کرتے ہوں اور جزئی مظاہر کا سہارا لینے والی اس تعیم میں یقینی یاقطمی خبری کوئی گئجائش مہیں رہتی ۔ اسی لیے جابر بن حیان نے اس اصول اور استدلالی علم کے درمیان تقابل کیا خبریں رہتی ۔ اسی لیے جابر بن حیان نے اس اصول اور استدلالی علم کے درمیان تقابل کیا خر لیے نتیجہ جومقد مات میں پوشیدہ ہوتا ہے کھل کر اور واشگاف انداز میں سامنے آ جاتا ہے۔ ورمیت خبری کوٹولائی مطابر کی طور پر نتیجہ بھی سے موجوع ہوں گولائی مور پر نتیجہ بھی سے موجوع ہوں گولائی طور پر نتیجہ بھی سے ہوگا۔ 'الا

استفراءادراخمال

استقرا وظنی اوراحمالی ہے۔اس احمال کی قوت میں اُن جزئی حالات کے اضافے کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے جن پراستقرا مخصر ہے اور جس قدر بیحالات کم ہوتے جاتے ہیں احمال بھی کم ہوتا جا تا ہے۔اس سے جابراس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ''احمال کی توت اور کمزوری مشابہ نظائر وامثال کی کثرت وقلت کے تناسب سے ہوتی ہے۔''کلیمیاں جابر

ایخ تول کی تائید میں دومثالیں بیان کرتا ہے۔ پہلی مثال میں وہ اس حالت کو لیتا ہے جس میں تھم تھیم کے لیے کسی ایک ہی دلیل کاسہارا لینے کی وجہ سے احمال کمزور ہوجاتا ہے۔مثال کے طور یر''کوئی مخص بھیم کرے کہ فلا عورت عنقریب بچہ جننے والی ہے اوراس کی دلیل میہ موکہ اس عورت نے پچھلے سال ایک بچہ جناتھا حالاں کہ اس عورت نے اب تک صرف ایک ہی بچہ جنا ہے۔' "" دوسری مثال جس میں دلائل وقر ائن کے ایک طویل سلسلہ کا سہارالیا گیا ہادراس کی وجہ تے تیم اخمال کے اعلیٰ ترین درجہ تک پہنچ گئی ہے، یہ ہے جیسے کو کی مختص کیے كن اس رات كے بعددن آئے گان بم اس سے پوچيس كم كويد كيے معلوم بوا؟ تو وہ جواب دے کہ میں نے اب تک جتنی را تیں بھی دیکھی ہیں سب کے بعد دن ضرور نکلا ہے اس لیے ظاہر ہے کہ جواب تک واقع ہوا ہے وہی پھر واقع ہوگا' آگ اس طرح تعیم نے احتال کاوہ اونیجا ورجہ حاصل کرلیا کتھیم کی صحت برمطمئن ہوجانے کے لیےوہ کافی ہو گیا۔ تا ہم قرین کے درجہ پر پہنچنے کے بعد بھی احمال کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے جابرایک اور ایسے بہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے جے استقرائی تعیم سے متعلق جدید منج نے ثابت کیا۔ اس منج میں استقرائی دلیل کا کام یہ ہے کہ وہ احتال کواس درجہ تک ترقی دے کہ تعیم شدہ تھم کے مزاج پراطمینان اورانشراح حاصل ہوجائے۔اسی لیےرسل دومظا ہرکی مصاحبت کے بارے میں کہتا ہے کہ ''زیادہ سے زیادہ ہم اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ جتنی زیادہ مرتبہ دونوں مظاہر بیک وقت وقوع پذیر ہوئے ہول گے اسی کے بقدرآ سندہ بھی ان کے ایک ساتھ وقوع کار جان بڑھتا جائے گا اور جس قدر دونوں مظاہر کے وقوع کی تعداد بڑھتی جائے گی اگلی باران کے ایک ساتھ وقوع کا رجحان بھی مزید بردھ جائے گاتا آئکہ ہم تقریباً درجہ کیفین تک پہنچ جائيس کين په رجحان يا احمال يقين مطلق تک نہيں پہنچ سکتا۔اس ليے احمال يا ترجح ہي وہ ہدف ہے جس کی طلب میں ہمیں سر گرداں ہونا جا ہے۔ " عظ سائنس میں احمال

آج سائنس میں احمال کا کردار اس حد تک بڑھ چکا ہے کہ شاخ در شاخ اور تم درتم تفصیلات رکھنے والے نظریات میں شامل ہو گیا ہے۔ جابر بن حیان ایک دوسرے پہلو سے مجھی شلسل کی دلیل پر بحث کرتا ہے تا کہ اس موضوع کے تمام گوشوں پرختی الوسع کانی وشانی روشی پڑجائے۔ وہ کہتا ہے کنفس انسانی میں مظاہر کے شلسل کے نتیجہ میں جواحقال ترتی پاتا ہے اسے بعض لوگ الیہ ایقینی علم بیجھتے ہیں جس میں کسی شک کے درآنے کی گنجائش نہیں رہتی مثلاً ''سال کے کسی دن کوئی واقعہ رونما ہوجائے تو دوسر بے سال اسی دن اسی طرح کے واقعہ کے ظہور میں آنے کی تو تع باتی رہتی ہے اوراگر دوبارہ الیا ہوجائے تو تنیسر بے سال بھی اس واقعہ کے اسی انداز میں وقوع پذیر ہونے کا قوی امکان ہوجا تا ہے اوراگر مسلسل دس سال سے نک ایک مخصوص دن ہی بیواقعہ رونما ہوتا رہتو پھر ان سے نزد یک ہرا گلے سال اس کے وقع میں کوئی شک باتی نہیں رہ جاتا۔'' کیا

جابر کہتا ہے کہ تسلسل کو ناگز سی بھنے کا بیمفہوم اُن علاء کے ہاں بھی پایا جاتا ہے جن کی علمی قدر و قیت ثابت ہے مثال کے طور پر جالینوں (۱۳۰-۲۰۰۰) نے علم ونظر پر گہری گرفت رکھنے کے باوجوداس باب کے بعض مقدمات کواولین حیثیت دی ہے۔ وہ اپنی كتاب البرهان مي كہتا ہے كر وعقل كے اولين مقدمات ميں سے بيہ كواگر موتم كرما كے بعد خریف کاموسم آتا ہے تو لاز ماخودوہ یعنی موسم گرمار بیج کے بعد آتا ہوگا۔ " اس جابراہن حیان اس مقدمہ پر بحث کرتا ہے اور اس کی صحت وصدافت کے لیے کوئی اساس تسلیم نہیں كرتا سوائے اس كے كدا يسے تضيه كاسهار اليا جائے جوعقلى ہو،تمبيدى مواور يہلے كرر چكامو، کیوں کرتعا قب اور تسلسل کے تین کا حکم غلط ہے اگریقین حکم نافذ کرنے کے کیے اس پراعماد کیا جائے۔ یہاں پہنچ کر جابر کو منب ہوا کہ استقراء پرتیقن کسی استقرائی دلیل مے مکن نہیں ہوتا کیوں کہاس کے ذریعہ وقوع تک رسائی ایسے مرطے میں ہوئی ہے کہ سی علمی تیجہ تک نہیں پہنا جاسکتا۔ چنانچہ جالینوں کا مقدمہ غلط ہے سوائے اس صورت کے کہ ایس عقلی اولیت کا سہارالیا جائے جوز مانہ کے ازلی ہونے کی قائل ہواوراگر'' پیرضیح نہ ہوتو یہ بھی صحیح نہ ہوگا کہ کوئی ایسا موسم گر ماہے جس کے بعد خریف تو آئے گراس سے پہلے رہے کا موسم نہ آیا ہو۔''م^صجب صور تحال یہ ہے تو ''کسی کے لیے یہ دعویٰ کرنا درست نہ ہوگا کہ جو بچھاس نے مشاہرہ کیا ہے یا ماضی وحال میں جو کچھ نظر آر ہا ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتا کیوں کہوہ محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کوتا ونظر ہے اور مدت اور احساس کی کیفیت متنابی ہے۔ ''^{الل}

خوداس اقتباس علمی تحقیق میں استقراء کے رداری صحیح تصویر سامنے آجاتی ہے کیوں کہ مدت (زمانہ) اوراحساس (اجزاء) کا متنائی ہونا ان اشیاء کی صفت ہے جن کے ساتھ استقراء کا عمل ہور ہا ہے اس لیے کی علمی استقراء کے لیے حمکن نہیں ہے کہ تمام اشیاء کو تعیین وحصر کے ساتھ حاصل کر سکے اور جب صور تحال یہ ہے تو استقراء سے یقین کا فائدہ حاصل ہونے کی بات قطعا نہیں کہی جاسمتی کیوں کہ اس سے ان مظاہر کے وجود کا انکار لازم آئے گا جو استقراء میں شامل نہیں سے جبکہ یہ معروضی نقطہ نظر سے ناممکن ہے۔ مثال کے طور پر بہت سے لوگوں نے مگر مجھ کو اور منہ چلاتے وقت اس کے بالائی جڑ ہے کو ہلتے ہوئے نہیں پر بہت سے لوگوں نے مگر مجھ کو اور منہ چلاتے وقت اس کے بالائی جڑ ہے کو ہلتے ہوئے نہیں کی نفی ہو جانے کی اس سے ان مظاہر کے فراس سے ان مظاہر کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں؟" تا

یہاں جابرزوردے کریہ بات کہتا ہے کہ دنیا میں اسی بہت ی چزیں پائی جاتی ہیں جن کے بارے میں ہماری تو قعات بالکل برعس ہوتی ہیں کیکن اس سے ان اشیاء کی نفی کا جواز نہیں نکلتا۔ اس لیے استقر الی تعیم اس کے نزد کیے ظن اوراحمال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ اس طرح دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو احتمالی تعیم کا انکار صرف اس وجہ سے نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی ایسا مظہر پایا جاتا ہے جس کے وقوع کے بارے میں ہماری تو قعات مختلف ہیں الآیہ کہ اس کے وجود یا عدم پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔ وہ کہتا ہے: ''کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ جس چزکا مثل اس نے نہیں دیکھا اس کے وجود کا انکار کردے بلکہ اس کے لیے مناسب رویہ یہ ہے کہ وہ تو قف کرے تا آئکہ اس کے وجود یا عدم پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔ ''اسی رویہ یہ ہے کہ وہ تو قف کرے تا آئکہ اس کے وجود یا عدم پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔ ''اسی

غیر مشہور مظہر کی تشریح کے مزارج سے متعلق کوئی قطعی ویقینی بات کہنے سے تو قف کرنا ہی وہ حد ہے جہال علمی بحث و تحقیق میں استقر ائی دلیل سے رسائی حاصل ہوتی ہے اور بیوہ حدہے جوظن اور احمال کو یا زمبیں کرتی ۔

استقراء کی قانونی حیثیت پر بحث کے بعد جابرابن حیان جس ندکورہ متیجہ تک پہنچاہے

وہ اسے دور جدید کے سائنسی وعلمی کئے کے ان علمبر دار علماء پر سبقت اور پیشوائی عطا کرتا ہے جو ڈیوڈ ہیوم سے آج تک اس مسئلہ پراجماعی نقطہ نظر رکھتے ہیں جتی کہ جدید سائنس کی اہم ترین خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے نتائج جب تک استقرائی بنیادوں پر قائم ہوں احمالی رہتے ہیں اور آج منطق کے ماہرین اس مسئلہ کو ''مسئلہ استقراء'' کا نام دیتے ہیں ہے'' دلائل نقل سے استعدال ل

اب جابر بن حیان کے تیسر ہے استقر اکی طریقہ پر گفتگو باتی رہ گئی ہے یعنی فقل کے دائل سے استدلال کرنا میں جات ہے ہے کہ دلیل کی اس خاص قسم کا اس کے رسائل میں بول کراؤس کی تحقیق کے مطابق ، فقدان ہے۔ البتہ اس کے اقوال کے بچی بیں بعض شذرات السے لل جاتے ہیں جن سے ہم اس کے مقصود و منشا پرام کا نی حد تک استدلال کر سے ہیں۔ علمی بحث و تحقیق میں تجربہ کے موقف و کر دار پر جابر کے نقطہ نظر سے ہم پہلے ہی بحث کر پکے ہیں۔ یس مقتل اس نے زور دے کر کہا ہے کہ تجربہ ہی علمی تحقیق پر شوس اور محکم حکم لگا تا ہے۔ ہیں۔ قبل اس نے زور دے کر کہا ہے کہ تجربہ ہی علمی تحقیق پر شوس اور محکم حکم لگا تا ہے۔ ساعت ، قر اُت یا نقل سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ اس نے مید بھی صراحت کی ہے کہ دلیل نقلی ان دلائل میں سے ہے جس کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ البتہ اس کو اس و دقت اختیار کیا جاتا ہے جبکہ تجر بات سے حاصل ہونے والے دنائج اس کی موافقت میں ہوں۔ اس کی موافقت میں ہوں۔ اس کی موافقت میں ہوں۔ اس کے جیں انہیں گذشتہ لوگوں کے اقو ال پر بھی پر کھا ہے۔ ''' جو نتائج ہم نے خود حاصل کیے جیں انہیں گذشتہ لوگوں کے اقو ال پر بھی پر کھا ہے۔ ''

وہ نقلی دلیل یا دوسرے کی گوائی ای وقت قبول کرتا ہے جب وہ ان نتائج ہے ہم آئیک ہوجن تک وہ تجرباتی تحقیق کے دوران پہنچا ہے۔ اس لیے آثار سے استدلال کا مقصود ' نقلی دلیل یا دوسرے کے گوائی یا ساعت یا روایت' سے استدلال ہے۔ جہاں تک دوسرے کی گوائی کا تعلق ہے تو یے ظنی گوائی ہے جو قبول کی جاسکتی ہے اور ردبھی کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح جالینوں پر وہ تقید کرتا ہے کہ اس نے آباء واجداد سے اور نجومیوں کے اس طرح کے اقوال سے استناد کیا ہے کہ آسمان اور ستارے تسلسل کے ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی گامزن ہیں۔ ' اسی کی ماتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔ ' اسی کی ساتھ ایک ہی ساتھ ہی سا

اس دلیل میں جابر ان علائے حدیث کے منج سے متاثر نظر آتا ہے جنہوں نے روایتوں کی چھان پھٹک کے لیے جرح وتعدیل کے اصول وضع کیے ۔ ہم میں جہر حال صحیح بات یہ ہم کا منگ نظر آتے ہیں جن تک ہے کہ علمی استدلال میں اس دلیل کے نتائج ان تیجوں سے ہم آ ہنگ نظر آتے ہیں جن تک جابر استقراء کے مزاح کی قدرو قیمت متعین کرتے وقت پہنچا تھا جس کا آخری نیجہا حمّالی تعیم مقااور بس ۔ اسی لیے رسل زور دے کر کہتا ہے کہ 'احتمال یا ترجیح ہی وہ ہدف ہے جس کے تھا اور بس ۔ اسی لیے رسل زور دے کر کہتا ہے کہ جابر نے اس راز کو پالیا تھا جے آج کی سائنس نے علمی بحث وحقیق کے سلسلہ میں دریا فت کیا ہے۔

ای سے ملتا جلتا کلت ُ نظر رسل نے بھی اپنایا ہے۔ وہ کہتا ہے ' ہم ان جزئی تجربات کے ذریعہ جواصولوں کی اور ان کے مابین پائے جانے والے ارتباط کی نمائندگی کرتے ہیں عام اصولوں سے واقف ہوتے ہیں اس لیے جب ہم یہ سلیم کرتے ہیں کہ ہرعلم کامحرک اور

سبب تجربہ بنمآ ہے تو اس کے ساتھ ہم ہے بھی دیکھتے ہیں کہ بعض علوم اولی ہوتے ہیں یعنی وہ تجربہ جس نے ان پرغور وفکر کے لیے آمادہ کیا ہے ان کی صحت کے لیے کافی نہیں بلکہ تجربہ صرف ہماری توجہ کوان کی طرف موڑ دیتا ہے پہاں تک کہ ہم ان کی گونج محسوس کرنے لگتے ہیں، بغیراس کے کہ تجربہ سے ماخوذ کسی برہان کی ہم کو ضرورت پڑے ۔''''اللے

تعیم کوان چیزوں کے سامنے سرا اُلگندگی کی ضرورت نہیں ہے جن کے سامنے تحقیق کے میدان میں جزئی مظاہر تھکے نظرا آتے ہیں۔ جزئی مظاہر اوران کی بنیاد پر تعیم کرنے والی نظری ساخت کے درمیان اس تحدید تعیین کے بعد گویا ابن سینا نے پوری وضاحت سے نظریہ کی علمی بنیاد کا ادراک کرلیا تھا۔ جان کیمنی کہتا ہے'' نظریات سے متعلق تحقیق کی کلیدیہ ہے کہ ہم اس سے علم قطعی حاصل نہیں کرتے۔ جو پچھ حاصل کر پاتے ہیں وہ بس نظریہ کے منظمی مرتبات ہوتے ہیں۔ تحقیق تو بس یہ ہے کہ ہم پیش گوئی کے امر واقعہ ہونے کی تاکید کرتے ہیں اور چوں کہ ہم منفر دھائق کا مشاہدہ کرنے کے علاوہ کی چیز کی استطاعت نہیں رکھتے لہذا ہم پرواجب ہے کہ کی نظریہ کے مرتبات کی تحقیق کرلیں۔ بالذات کوئی عام نظریہ تر تیب نہ دیں۔ ''ہیں

استقراء 'مشاہدہ کے دلائل کا سہارا لے کرنظریات کی تفکیل کی کاروائی ' بھی ہے عبارت ہے۔ استقراء سے حاصل تعیم کا اعتبار کر کے استقراء کے جواز پر بحث کرتے ہوئے یہی بات ابن سینا بھی کہتا ہے۔ اس کے نزدیک پیش گوئی یا ترجیج سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں رہتی۔ چنانچ '' استقرائی استدلال کا مطالعہ احتمالات کے نظریہ سے منسوب ہے۔ مشہود وقائع وحقائق کا زیادہ سے زیادہ کارنامہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ نظریہ کو احتمالی یا ترجیجی بنادیں لیکن وہ اسے یقین مطلق میں نہیں بدل سکتے۔'' ۲۹

اس ہے ہم یہ نتیجہ نکالے ہیں کہ مسلمانوں کے زددیک علمی بحث و تحقیق میں استقراکی حقیقت میں استقراکی حقیقت احتمال یا پیش کوئی سے زیادہ نہیں ہے اور سائنس کی تغییر اور نظریات کی تشکیل میں اس مفہوم کا اساس کر دار ہے۔ اس رویہ کی وجہ سے مسلم علماء نے علم کے سرمایہ بیان اضافہ کے میدان میں زبردست خدمات انجام دیں۔ جدید سائنس نے آج اس میدان میں جونتائج محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اخذ کیے ہیں وہ صرف اس وجہ ہے ممکن ہوسکے کہ آج کے علاء اور فلاسفہ نے استقراء کا صحیح مفہوم سمجھا جے اس سے بہت پہلے علاء وفلاسفہ اسلام سمجھ چکے تھے۔" آج احتمال کے نظریہ نظریہ کو سائنسی بیداری میں زبر دست کر دار انجام دیا ہے۔ اس نظریہ کو نظر انداز کرنے کا مطلب سائنس کی موت ہے۔" کی مطلب سائنس کی موت ہے۔" کی مطلب سائنس کی موت ہے۔" کی مطلب سائنس کی موت ہے۔ " کی موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے۔ " کی موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے۔ " کی موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے۔ " کی موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے کہ موت ہے۔ " کی موت ہے کہ موت

استقرائی دلیل کے مزاج کی اس تشریح و تجزیه کے ذریعے مسلمان فلاسفہ وعلاء نے اس مسئلہ کا بردی حد تک احاطہ کرلیا تھا جوان کے دور کے علمی معیار کے عین مطابق تھا۔ استقرائی تعیم اور فلاسفہ یوروپ

پورپین فلاسفہ میں اس مسئلہ کواٹھانے والا پہلامفکراسکاٹ لینڈ کا ڈیوڈ ہیوم (اا کا ء-۲ کاء) ہے۔اس نے استقرائی نتیجہ یا عام تجربی قضیہ کے سلسلہ میں یقین مطلق کا انکار کیا۔ دوسر کے فظوں میں اس نے معروضی نقطہ نظر سے استقرائی مسئلہ کی قدر و قیمت پر شک ظاہر کرتے ہوئے استقرائی استدلال کو خالص وہنی معمول ہے تعبیر کیا۔ ایک

دوسرامفکرجس نے اس مسکلہ پر بحث کی اور اس کا منطقی حل پیش کرنے کی کوشش کی، اگر یزفلفی جان اسٹورٹ مل (۲۰۸۱ء-۱۸۷۳ء) ہے۔اس کا ایقان تھا کہ استقراء سے یقینی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اس کی تردید کی اور قبل ازیں علاء اسلام اور ان کے بعد ڈیوڈ ہیوم نے اس کے بطلان پردلیلیں دی تھیں۔

اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمود زیدان کہتے ہیں' ہیوم نے استقراء کے عام نتیجہ کواخمال قرار دیا اور احمال کے گہرے مفہوم کو بیجھنے اور اس کی روشنی میں نئے سرے سے استقرائی منج کی محقیق کرنے کے کام کوانیسویں صدی کے لیے چھوڑ دیا نے ہے

David Hume לעלהפח

ہیوم (۲۷۷۱-۱۱۷۱ء) استقرائی استدلال کوایے تجربی رجحان ادر معروضی واقعات کے تیک اینے موقف کا سہارا لے کرایک وجنی معمول قرار دیتا ہے۔ ہیوم نے مسائل کوانواع میں تقسیم کیا ہے: ایک ریاضیاتی وظفی مسائل اور دوسر معروضی مسائل۔ پہلی قتم کے مسائل کواس نے راست اورضیح مسائل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ' وہ طلق صدافت پر بنی ہیں۔ان میں کوئی استفاء نہیں۔ان کا نقیض نامکن ہے یا یہ کدان مسائل کی نقیض اور ضد قابلِ تصور نہیں ہے۔ جب ہم جزواور کل کی تعریف کرنے لگتے ہیں یا مسائل میں باہم وفل اندازی اور مثلث ومر لع یاعدد، مساوات اور ضرب، جمع ، تفریق وغیرہ کی تحدید وقعین کرنے بیٹھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ گذشتہ مسائل تعریفوں کے اس گروپ کو ناگز برطور پر ملزوم ہیں اور ان کی تکذیب ممکن نہیں ہے۔ یہ قول کہ ریاضیاتی یا منطق قضیہ ناگز برہ دراصل یہ مفہوم رکھتا ہے کہ دوہ اپنے مقد مات سے محمح طور پر مستد بط ہے۔ ''افید

قضایا کی دوسری نوع کاتعلق وقائع سے ہادران کی صداقت تجربی نتائے پر موتوف ہے۔ ہیوم کے نزد کی تجربی قضایا کو دوسری انواع سے بیل ممیز کیا جاسکتا ہے کہ تجربی قضایا کی فقیض کا تصور ہمارے لیے ممکن ہے بینی اس کا نقیض اور اس کی ضد ناممکن نہ ہو بالفاظ دیگر اس کی صداقت اور عدم صداقت کیسال طور پرممکن ہے۔ "ایق

ہیوم نے سوال کیا ہے کہ اس اعتقاد کا جواز کیا ہے کہ واقعات سے متعلق اس قسم کے قضایا میں حال اور ماضی سنقبل کے مماثل ہیں؟ اور یہ کہنے کا کیا جواز ہے کہ سورج کل نکے گا؟
پھرخودہ ہی جواب دیا کہ' میا عقادر کھنے کا جواز ایک مدت دراز سے سورج کا طلاع ہونا ہے۔
اس تکرار نے ایک عقلی معمول بنا دیا جو ماضی پر قیاس کرتے ہوئے امید دلا تا ہے کہ یہی واقعہ کل بھی رونما ہوگا۔ اس وجہ جواز کی کوئی منطق دلیل نہیں ہے بلکہ' محض ایک نفسیاتی جواز ہے جو امر واقعہ سے جس کا اکتثاف علت و معلول کے اس تعلق کے قسیعی تجزیہ سے ممکن ہے جو امر واقعہ سے مخصوص ہمارے دلائل کی اساس کی تشکیل کرتا ہے۔''سمی

اس طرح تسلسل عام انسان کے ذہن میں ایک ایسا نفسیاتی رجھان پیدا کرتا ہے جس
سے ماضی وحال کے مثل مستقبل میں بھی واقعہ کے تکرار کی امید ہونے لگتی ہے۔ یہاں کوئی
پہلے سے ایسی دلیل نہیں ہوتی جے تسلسل کے اصول کے جواز میں پیش کیا جا سکے۔" کیوں
کہ اس بات کی معرفت نہیں ہوسکتی کہ اس برہان کے مقد مات کس طرح ترتیب دیے
جا کیں۔نہ ہمارے لیے میمکن ہے کہ حسی تجربہ کے ذریعہ اس اصول کا اثبات کرلیں کیوں
کہ اثبات کی ہرکوشش خاص مرحلہ میں وقوعہ کے برابر ہوگی۔البت اس سے اصول کے اثبات
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہوم نے یہاں کوئی ایسی بات نہیں کہددی ہے جو جابر بن حیان سے اعلی درجہ کی ہو۔
اس لیے کہ مظہر کے وقوع کی امید کار جمان اس کے وقوع کے حرار کا نتیجہ ہے اور ابن حیان
نے دلیل تسلسل پر بحث کرتے ہوئے اس اصول سے کافی استفادہ کیا ہے۔ ہیوم نے جو یہ
بات کہی ہے کہ 'اس بات کا پنہ چلانا دشوار ہے کہ اس بر ہان کے مقد مات کس طرح ترتیب
دیے جا کیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حسی مہارت یعنی تجربہ کے ذریعہ اس اصول کا اثبات
کرلیا جائے'' تو جابر بن حیان نے بھی اس مسئلہ کواٹھایا ہے اور لکھا ہے کہ استقر ائی استدلال
کے ذریعہ استقراء کا اثبات نہیں کیا جاسکتا اور یہی وہ نکتہ ہے جس پر اس نے جالینوں کی
گرفت کی ہے جیبیا کہ اوپر گرز چکا ہے۔

یہاں ہیوم استقر انی نتیجہ کے لیے اختال کا اثبات بھی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے کیوں ا کہ واقعات کے ساتھ اس کا معاملہ تجر بی مفہوم کی بنیاد پر ہے جواختال کے حساب کو اس بات سے عاجز و در ماندہ کر دیتا ہے کہ استقراء کی بنیاد پر تعمیم کا اختال ترقی یا سکے ۔ <u>A</u>

اس طرح وہ تجربیت جس کی صدا ہیوم نے لگائی تھی اس بات پر ختبی ہوئی کہ چوں کہ عقل تعیم کی قدرت نہیں رکھتی اس لیے متعقبل کی جا نکاری ممکن نہیں ہے۔ اس طرح ہیوم نے استقراء کوحل کرنے کی جوکوشش کی تھی وہ کامیاب نہ ہو تکی بلکہ اس مئلہ پراس کی تنقید نے اس قضیہ کو تجربیت سے نکال کر''لا ادریت'' تک پہنچا دیا۔ وہ مستقبل کے تعلق سے جہالت کے فلسفہ کاعلمبر دار رہا۔اس کا قول تھا کہ بس میں اتنا جانتا ہوں کہ مجھے مستقبل کا پچھام نہیں۔'' کھے

بیمعلوم ہے کہ استقراء ستقبل کے مظاہر کے بارے میں پیش گوئی کے لیے علمی معرفت کا ایک آلہ ہے اور چوں کہ وہ تجربیت جس کی نمائندگی ہیوم نے کی تھی اس معرفت سے دست کش ہوچکی تھی ۔اس لیے مشکوک ہوکرمستر دہوگئی۔

جان استورث مل John Stuart Mill

اسی لیمل اس اصول کے جواز کے لیے کوئی ٹھوس بنیاد تلاش کرتا ہے۔ چنا نچہ دہ اس متیجہ تک پہنچا کہ استقراء ہی اس اصول کی بنیاد ہے۔"مل اس میں کسی مرحلہ کا قائل نہیں ہے کیوں کہ اصول تسلسل پر ہم کوئی بر ہان قائم نہیں کر سکتے ، فقط اس کا امکان قرار دے سکتے ہیں۔اصول تسلسل کے استقراء پر قائم ہونے کا مطلب سے ہے کہ انسانی تجربہ اسے سند جواز عطا کرتا ہے بعنی ہارے یومیہ مشاہدے اس کواستحکام بخشتے اور اس کی تائید کرتے ہیں۔" اللہ عطا کرتا ہے بعنی ہارے یومیہ مشاہدے اس کواستحکام بخشتے اور اس کی تائید کرتے ہیں۔" اللہ

∧∠ www.KitaboSunnat.com

مل نے اپنے تج بی رجحان کو ثابت کرنا چاہا تو وہ ایسے جواز تک پہنچا جو حوادث کے تکرار تبلسل کے مظہر مے تعلق عام انسانی تجربہ کا سہار الیتا ہے۔ میفہوم جابر بن حیان کے اس مفہوم سے بابر ہیں ہے جس میں اس نے کہاہے کفسی رجحان ہی انسان کو تبلسل کی ناگز ریت پر ایمان تک پہنچا تا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے کسی دلیل اور برہان کی ضرورت نہیں ہے۔ البتیل نے اصول تبلسل پراعتقاد کے استدلال کے لیے اس کا سہار الیا ہے۔

ہم ایک ملکے موازنہ سے ان دونوں نتائج میں گہرے فرق کا پیتہ چلا سکتے ہیں جس تک اصول استقراء پر بحث کرتے ہوئے تجربی کمت فکرین اصول استقراء پر بحث کرتے ہوئے تجربی کمت فکرین کی رسائی ہوئی۔ بحث و تحقیق اور اس کی علمی حدود میں استقراء کا کر دار کیا ہو؟ اس پر سلم علماء بہت پہلے سے غور وفکر کر چکے ہیں اور اس لیے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کی گرہ کشائی اور ان سے ایجا لی نتائج کا استخراج ان ان کے لیے ممکن ہو سکا۔

اصول اوراستقراء کے جواز میں مسلم علاء نے جس نکتہ پراپی توجہ مرکوزر کھی وہ ان کا یہ ایمان تھا کہ استقرائی دلیل کے واسطے سے عقل تعیم پر قادر ہے۔ انہوں نے اپنی بحث و تحقیق کے نتائج کا دائرہ صرف تج بہتک محدود نہ رکھا جیسا کہ تج بی فلاسفہ کا طریقہ کا رہا ہے۔ اس لیے مسلمانوں نے تج بہتک محدود سے باہر کچھ منطقی اصولوں کی صدافت کو بھی تسلیم کیا اور سائنسی و علمی طریقہ کی سطح پر اس میدان میں انہوں نے مسابقت اور فتح مندی کا ریکار ڈ قائم کیا۔ یہی وجہ ہے کہ رسل علم ومعرفت کے مزاج کے تین عقلیت پندوں اور تج بی محتب فکر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ رسل علم ومعرفت کے مزاج کے تین عقلیت پندوں اور تج بی محتب فکر میں سے کون صحح ہے محارے لیے یہ فیصلہ کرنا آسان ہوگیا کہ ان دونوں متصادم مکا تب فکر میں سے کون صحح ہے محارے لیے یہ فیصلہ کرنا ہمارے لیے منووں غلط؟ ہم نے ابھی جن اسباب کا تذکرہ کیا ہے ان کی وجہ سے یہ تسلیم کرنا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ان منطقی اصولوں کی جا لگاری کے باوجود تجربہ کے ذریعہ ان کی صحت وصدافت کوفرض کر لیتی ہے اور یہی دراصل مناظرہ کا اہم نکتہ تھا اور اس معالمہ میں عقلیت پندم مفکرین کوفرض کر لیتی ہے اور یہی دراصل مناظرہ کا اہم نکتہ تھا اور اس معالمہ میں عقلیت پندم مفکرین حق یہ تھے۔ بہ تائے۔

جديدسائنس كاغير حتى رجحان

انیسویں صدی کا آفاب ابھی طلوع نہیں ہوا تھا کہ نیوٹن کا 'میکا کی بحران' سامنے آیا اور میہیں سے حتمیت کے عام اصولوں پراعتاد کمزور ہونے لگا اور میکا کی قطعیت Mechanical اور میہیں سے حتمیت کے عام اصولوں کرا عتاد کمزور ہوئے لگا اور میکا کی قطعیت کے مام اصول مشکوک ہوگیا۔ بیسویں صدی کے آغاز سے بیکا نئات ایسے کی معنی میں بھی بسیط نہیں رہی جن میں اب تک مجھی جاتی تھی کیوں کہ کمیت کے میکا کی عمل معنی میں جن میں اب تک مجھی جاتی تھی کیوں کہ کمیت کے میکا کی عانے لگی مطاہر کی ایک ٹی تشریح کی جانے لگی جو بنیادی طور پرقد یم تشریح سے بالکل مختلف تھی یالے

جب ان مظاہر کا اکتشاف اور تحقیق مکمل ہوئی جو دوسر ہے حتی قوانین کی روشی میں تشریح کوقیول نہیں کرتے تو غیر حمیت (بعنی احتمال) کی طرف علماء کار جمان بڑھا اور کا سنات میں جتنے مظاہر ہیں ان کی تحدید کی تر دید کردی گئی۔ بیختلف میدانوں میں علمی انقلاب کی بناد بر ہوا:

المحيس كى تحقيقات

ان تحقیقات میں بیٹابت کیا گیا کہ گیس کی جزئیات کی حرکت نیوٹن کے قوانین کے مطابق اپنی حرکت نیوٹن کے قوانین کے مطابق اپنی حرکت کا اندازہ لگانے میں لا تعداد معادلات Equations کو ضبط تحریر میں لانے کا تقاضا کرتی ہے جس کے لیے لاکھوں سال درکار موں گے۔

اس لیے معاصر ماہرین طبیعیات کار جمان میہ ہے کیکس کی جزئیات کے مجموعوں کے روپیکا حمال کے قانون کے لحاظ سے محاسبہ کرنا ٹاگزیر ہے۔ م^{سمل}

٧- التحكيل الكثرون

الکٹر انی تحقیقات کے نتیجہ میں مادہ کی بہت چھوٹی جزئیات کا پیتہ چلاجن کی حرکت اتی تیز ہے کہان پر نیوٹن کی حرکت کے روایتی قوانین منطبق نہیں ہوتے ۔ان بہت ہی چھوٹے اجسام کوالکٹرون Electrons کہاجاتا ہے۔

ان الکٹرون کا حرکت میں رویہان کلا سیکی میکا نگی تحدیدوں کے سامنے سپر انداز ہوتا جواجسام کی حرکت کوایسے تو انین میں ڈھالتی ہیں جو چندا ساسی تحدید کرنے والی اشیاء پر قائم

^9 www.KitaboSunnat.com

ہیں اور وہ ہیں حرکت کا رُخ جسم کی سرعت وغیرہ۔اس طرح کسی متعین زمانی لحظہ میں کسی جسم رے موقع محل کی تعیین ممکن ہوجاتی ہے۔

الکٹرون کی حرکت کی حال میں بھی سابقہ اساسی حد بندیوں کو قبول نہیں کرے گ کیوں کہ اس صورت میں اس کی کوئی خاص جگہ اور ایک متعین سرعت ہونی چا ہے لیکن کسی بھی مفہوم میں حرکت سرعت اور اس کی جگہ ایک ساتھ جمع نہیں ہوں گے۔ برٹرینڈرسل کہتا ہے: ''الکٹرون کی حرکت اس روایت فزکس کو پیچھے چھوڑ دیتی ہے جو جگہ اور سرعت دونوں نظریات کی حمیت پر مخصر ہے کیوں کہ الیکٹرون اسی وقت نظر آئیں گے جبہ ان سے روشن پھوٹے اور ان سے روشن اسی وقت پھوٹے گی جبہ ان کی حرکت تیز اور اچھل کود Jumps کی شکل میں ہو۔ اس لیے یہ معلوم کرنے کے لیے کہ الکٹرون کہاں ہے؟ اور اس کا موقع وکل کیا ہے؟ الکٹرون کو کسی دوسرے مقام کی طرف چھلا نگ لگانے کے لیے متحرک کرتا پڑے گا اور اس صورت میں وہ اپنی جگہ کو چھوڑ چکا ہوگا۔ اس طرح الکٹرون کے موقع وکل یا جگہ کی مطلق تحدید کا کام محال ہوجاتا ہے۔' مقل

الی مثالیں پہت ہیں جوشہادت فراہم کرتی ہیں کہ معاصر مائنس دانوں نے جدید کم طبیعیات میں حمیت کے اصول کا انکار کردیا ہے اور اس لا متاہی چھوٹے ذرات کی دنیا میں تحدید وقعین کے بجائے استقر الی ترجیج اور احتمال کے نظریہ کو اختیار کیا ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس نے ہائز نبرگ کی کو یہ کہنے پر مجبور کردیا کہ ایٹمی طبیعیات خاص طور ذرات کے لا متناہی چھوٹے جزئیات کی سرعت و حرکت سے متعلق اپنی تشریح میں حتمیت کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی ۔ اس لیے ایک دوسرے اصول کی تجویز سامنے آئی جو اس ترتی یا فقہ طبیعیاتی دنیا کے مظاہر کے تعلق سے زیادہ کار آمداور قابل اعتماد ہے اور وہ ہے حتمیت Determinism کی جگہ غیر حتمیت لیے ایک دوسرے اصول کی تجانب کے اس مقاربیہ۔

اوپری بحثوں کا خلاصہ بیہ بھلی نظریہ کی تھکیل میں عقل کی امکا نیت اور اس کے کردار کی بنیا در فکر اسلامی میں استقراء کا کافی استعمال ہوا اور استقرائی دلیل کا سہار الے کر فکر اسلامی کوتر تی اور اخمال سے زیادہ اہمیت نہ دے کر مسلمانوں نے

نظری تعیر میں اس اصول کو تقیق رنگ عطا کیا اور آج کی سائنس کا بھی واضح اشارہ یہی ہے کہ پیش گوئی کہ پیشر تا مسئلہ استقر اء کا قطعی حل پیش کرتی ہے کیوں کہ حقیقت یہی ہے کہ ' پیش گوئی ہے متعلق احکام کی پیشر تک کہ وہ محض ترجیحات ہیں ایک دوسر ہے مسئلہ کوحل کرتی ہے جوعلم و معرفت کے تج بی فہم کی صورت میں حل نہیں ہوتا۔ میری مراد مسئلہ استقر اء سے ہے۔ معاملہ اس وقت مختلف ہوجاتا ہے جب خبر دینے والے نتیجہ کوتر جی مان لیا جائے کیوں کہ اس تشریح کی صدافت کے لیے کسی بر ہان کی ضرورت نہیں رہتی ۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کی دلیل علائش کی جائتی ہے کہ وہ ایک بہتر ترجیح ہے یا ہمار ہے نزد یک زیادہ افضل ترجیح ہے۔ اس قشم کی دلیل بہر حال فراہم ہو گئی ہے اور اس طرح استقر ائی مسئلہ کا حل ممکن ہے۔ کت یہ وائی ہے کہ کہ مسلمانوں نے مسئلہ کی نوعیت پرغور کیا اور تسلسل مظہر کے مفہوم کے سلسلہ میں اس مسئلہ سے بحث کی ۔ میفہوم زیادہ عمیت غور وخوض رخصر ہے جس کا تعلق فلے معلق سے ہے۔ ''اس لیے کہ اگر تسلسل کا مسئلہ جزئیات سے کلیات کی طرف منتقلی میں ضانت سے متعلق سے ہے۔ ''اس لیے کہ اگر تسلسل کا مسئلہ جزئیات سے کلیات کی طرف منتقلی میں ضانت سے متعلق

ہوتعلیت کا مسکداس اصول کے ساتھ محقق ہے جس پرتج بی منج کی فکر قائم ہے۔ '' کش اس طرح علت و معلول کا نظریہ وہ دوسرا مسکد ہے جو استقراء کی بحث و تحقیق کے دوران زیر غور آتا ہے کیوں کہ اصول علیت Casuality کا تصور ہی وہ اساس ہے جس کے واسطہ سے کسلسل کے اصول کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں مسکوں کی حقیقت کے درمیان باہم مداخلت کی سطح بھی معلوم ہوجاتی ہے۔ استقراء پر بحث قحقیق میں ان دونوں اصولوں کو مرکزیت حاصل رہی ہے۔ آج کے فلسفیانہ وعلمی مباحث میں علیت کے متعدد نظریات اور مسالک ہیں جن کی بعض تفصیلات پر ہم روشی ڈالیس گے۔

بحث دوم

استقرأه وعليت

تجربی منج کاعلمی وسائنسی جوازاستقراء کردہ مظاہر کے درمیان کارفر ماعلتیت کے نظریہ پر قائم ہے کیوں کہ اس میدان میں سائنس کا وظیفہ ان مظاہر کے درمیان تسلسل کا اکتثاف کرنا ہے۔ وقع علتیت کے مفہوم کے فکری تصور کی روشنی میں ہی تسلسل کے اس مسئلہ کے مزاج کی تحدید تعیین ہوتی ہے۔

مسلمانوں نے مظاہر کے درمیان علتیت کی واقعیت برخورو تد برکیااوراس قد فہم حاصل کرلیا کہ اس سے علمی وسائنسی تحقیق کے میدان میں بڑے بارآ وراور مفید علمی نتائج حاصل کیے اور اس تصور کے مطابق مختلف قوانین کی تشریح کی۔اس موقف اور ان نتائج کی تفصیل میں جانے سے پہلے ہم کی قدر کوشش کریں گے کہ عقلی و تجر بی سطحوں پر علتیت کے مفہوم کو واضح کردیں تا کہ ان دونوں میدانوں میں مفکرین اسلام کے موقف کی وضاحت ہوجائے اور وہ نتائج سامنے آسکیس جن تک بطور خاص ان کے تجر بی موقف نے رسائی حاصل کرلی اور وہ نتائج سامنے آسکیس جن تک بطور خاص ان کے تجر بی موقف نے رسائی حاصل کرلی علیت کی عقلی تا گزیریت

عام طور پرعلتیت کامطالعہ دوسطحوں پر کیا جاتا ہے۔ پہلی سطح اس کے عقلی مفہوم کی اورعلتیت کے مزاج کے تیس عقلیت پیندوں کے تصور کی اس طرح نمائندگی کرتی ہے کہ تمام عقلیت پیندعلتیت کے اصول کو مانتے تھے اور انہوں نے اسے ایسی منطقی ناگزیریت کا حامل قرار دیا ہے کہ اس تصور کے شمن میں نتیجہ اپنے اسباب سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ دوسری سطح تجربی علاء کے تفہیم علتیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ان علاء کے نز دیک علتیت استقراء کی سطح پر تجربی یا نفسیاتی ناگز سریت ہے لیکن سطح اول کے علاء کے فہم کے برعکس یہ منطقی نا گزیریت نہیں ہے۔ پہلی سطح کے علماء کے نز دیک ایک ایسے نا گزیر رابطہ کا وجود لا زمی ہے جوشرط ومشروط کے درمیان پایا جائے۔ ڈاکٹر زکی نجیب محمودان دونوں مفہوموں کا تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں:''وہ ناگزیریت جس کے ذریعہ مشروط شرط کے بعد آتا ہے وہ چیز ترتيب ديت ہے جے ہم مابعد الطبيعياتی سبيت كہد سكتے ہيں جس ميں آپ ديكھيں كے كد سبب اور نتیجہ کے درمیان ضروری رابطہ کی اولین معرفت تصورات کے خلیل و تجزید کے راستے میکن ہے۔ یعنی اس کی جا نکاری اس تجربہ پرموقوف نہیں ہے جواتفاقی تعلقات ہی ہے منكشف موتاب - جہال تكسبيت كے تجربى تصور كاتعلق بوقوه مابعد الطبيعياتى تصور كے برعس ہے۔ یہاں سبب اور نتیجہ کے درمیان ناگزیر رابطہ کے بجائے تمام تر حادثاتی وا تفاقی رابطہ ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی تصورا گر کثرت کے پیچھے وحدت کا رجحان رکھتا ہے تو تجربی

تصور کثرت کارخ کرتانظر آتا ہے۔ پہلاتصور سبیت کالحاظ کرتا ہے تو ووسر اتصور بسیط تسلسل کی رعایت رکھتا ہے۔'' مح

حقیقت یہ ہے کہ سبیت کا پہلا اہتمام اور علت ومعلول کے رابطہ کا مطالعہ در اصل یونا فی فلفی ارسطو کے سرجا تا ہے جس نے علتوں کے مزاج ،ان کی انواع اور ان کی ناگزیریت تفصیلی بحث کی ہے۔اس نے چاوتم کی علتوں پرزور دیا ہے۔ا – علت مادّی۲ – علت صوری سرے علت فاکی _ائے۔

علت کے سلسلہ میں ارسطو کے اس مفہوم کے اثر ات قرون وطلی کے بہت سے فلاسفہ تک پہنچے پہال تک کہ جدید سائنس اور معاصر فلسفہ بھی ان اثر ات سے محفوظ ندر ہا^{2ک} سال بھال میں اسقے علاس سر براس کر مہلہ مفہوم میں گفتگہ کی انہیں سے اگر قوفتی ہلی تہ ہم

یباں ہمارامقصدعلتیت پراس کے پہلے منہوم میں گفتگو کرنانہیں ہے اگرتو نیق ملی تو ہم اس پرا لگ سے مستقل بحث کریں گے۔ یہاں ہماراارادہ جتنا بھی ممکن ہو، دوسرے پہلو پر گفتگو کو مرکوزر کھنا ہے اوروہ ہے استقراء کی سطح پر علتیت کامفہوم مسلم علماء نے اس منہوم کے مزاج پر جوغور کیا اور اس منج کی حدود میں رہ کر جونیا تج حاصل کیے یہاں ہم ان ہی کو موضوع بنا کمیں گے۔

استقراء کا اولین مسئلة قیم کا ہے ایک متعین مظہر میں تمام جزئی حالات کا استقراء اور مستقبل میں اس مکرررویہ کی تشریح کا مقصد ہی تعیم کا تقاضا کرتا ہے اور بیاس وقت ممکن ہے جبکہ مظہر میں تسلسل کی صانت دی جاسکے مسجے بات یہ ہے کہ سائنس کا وظیفہ سے جیسا کہ برٹر پنڈرسل نے کہا ہے ۔ تسلسل کے حالات کا انگشاف کرتا ہے۔ سے اس کے بعد سائنس اس قانون کی تفکیل کرتی ہے جو تج بی نقطہ نظر سے حالات کے تسلسل کی تعیین وتحد یہ کے بعد مظہر کے رویہ کی تعییروا ظہار کرتا ہے اور علیت کا مفہوم وہ اسم ہے جو تسلسل کے اس مظہر کی تعییر انداز رہتا ہے۔ سکسل تعاقب کے نتیجہ میں پر انداز رہتا ہے۔ سکے لیے استعمال کیا جائے جو اس کے سامنے مسلسل تعاقب کے نتیجہ میں پر انداز رہتا ہے۔ سکے اس طرح کے تعاقب و تسلسل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سابقہ حادثہ ہی سبب ہوتا ہے۔ والا حادثہ ہی نتیجہ ہے۔ اس صورت میں تسلسل کا فہم اس اصول پر ایمان رکھنے سے اور آنے والا حادثہ ہی نتیجہ ہے۔ اس صورت میں تسلسل کا فہم اس اصول پر ایمان رکھنے سے بیدا ہوتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ ہر حادثہ کا ایک سبب ہوتا ہے۔

عليت اورمسلمان

مسلمان علاء نے علّیت کے موضوع پر زیر بحث موضوعات کے حساب سے مختلف طریقوں سے غور کیا۔ یہاں بیاشارہ کرنا مناسب ہے کہ مسلمان علاء اور مفکرین نے علّیت پر اس کے عقلی مفہوم میں اسے ایک اصول کی حیثیت دے کرغور نہیں کیا بلکہ اس مسئلہ سے ان کا واسطہ اشیاء کے درمیان ربط و تعلق کے حوالے سے رہا۔ اسی لیے بعض مفکرین اسلام کا احساس مقا کہ سیسیت کا اصول نا گزیر منطقی اصول وقو اعد سے مختلف ہے۔ ایک

اس طرح مسلم فلاسفدنے بیان کیا کہ خطق ناگزیریت کے حامل عقلی اصول کی حیثیت میں علیت دوسری می ہے اور اشیاء کے درمیان سبی تعلقات کی تعبیر کرنے والے تجربی مفہوم میں علیت بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے۔اس تعلق کا اپنا مزاج ہےاورزیر بحث مظہر کی فطرت کے اعتبار ہے اس کی الگ خصوصیات اور حقائق ہیں۔مسلمانوں نے علت و معلول کے اس تعلق کو ایک خاص شکل میں سمجھا ہے اور اس کے مفہوم کی تعبیر ایسے طریقہ سے کی ہے جواس تعلق کی معروضی حقیقت سے ہم آ مک ہے۔ یہاں کوئی الی منطقی ناگزیریت نہیں ہے جس کے سامنے ریتعلق سپر انداز ہو۔ فارابی کہتا ہے''طبیعی افعال وآٹار کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ناگز ہر ہیں جیسے آگ میں جلانے کی خاصیت، یانی میں بھگونے کی صلاحیت اور برف میں مھنڈا کرنے کی خاصیت وغیرہ لیکن حقیقتاً ایسانہیں ہے تا ہم اکثر حالات میں ان طبیعی افعال کومکن کہاجا سکتا ہے اس لیے کفعل وہ متعین چیزوں کے اجماع سے وجود میں آتا ہے۔ پہلی چیز فاعل کوتا ثیر کے لیے تیار کرتی ہے اور دوسری چیز منفعل کواٹر قبول کرنے برآ مادہ کرتی ہے جب تک ان دونوں متعین چیزوں کا جماع نہ ہوفعل حاصل نہیں ہوسکتا۔مثال کےطور پرآگ کے اندرجلانے کی صلاحیت موجود ہے گراس کا اثر اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک دوسری چیز جلنے کے لیے تیار ندہو۔اس طرح دوسری اشیاء کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔جس قدر فاعل اور منفعل میں آمادگی ممل ہوگی اسی قدر فعل ممل ہوگا اورا گرمنفعل کے اندر ترتع کی خصوصیت نہوتی تو طبیعی آثار وافعال نا گزیرہوتے۔'' کے اس طرح اشیاء کے درمیان تعلق کی فطرت برفارابی نے اظہار خیال کیا اور کہا کہ اس

تعلق کوکسی حال میں بھی تسلسل کی ناگزیریت سے تعبیر نہیں کیا جاسکا۔ فارانی کی بات ان ان لوگوں کے خلاف جاتی ہے جو سیجھے ہیں کہ تمام افعال ضروری ہیں اور ان میں تسلسل حتی منطقی طور پر ناگزیر ہے۔ اس طرح فارانی نے ان مظاہر کے درمیان فرق کر دیا ہے جن میں تسلسل کی ناگزیریت پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ مظاہر جن میں فاعل اور منفعل دونوں تکمل طور پرموجود رہتے ہیں، صرف اسی صورت میں تسلسل ناگزیر ہوتا ہے کین جہاں بیشر طمفقو د ہووہاں ناگزیریت کا تصور ممکن نہیں ہے اسی لیے اخوان الصفائے بھی بیاشارہ کیا ہے کہ معلولات سے علت کی ہم آ جنگی کی کیفیت میں علاء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ معلولات سے علت کی ہم آ جنگی کی کیفیت میں علاء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ

امام صادف کے ملتبہ پھر نے علیت کے تقرید اور علیت سے منسل کی توعیت کے اثبات میں اولین کردارادا کیا ہے۔اس کیے اس کا اعلان ہے کہا شیاء کے افعال طبیعی طور پر اضطراری نہیں ہیں۔

فطرت میں تنگسل

جابر بن حیان کا موقف: کوئی الی منطقی ناگر بریت نہیں ہے جس کے سامنے فطرت اپنے مظاہر کے روبی بیں پابنداور مجبور ہو۔ یمکن ہے کہ عارضی اسباب کی وجہ ہے وہ حالت کبھی ختم ہوجائے وجے اس لیے اس پہلو سے معلولات بیس علت کے تسلسل کی کوئی خانت نہیں ہے۔ پھر جابر بن حیان کا زمانہ آیا تو اس نے تسلسل کے مظہر کا ایک جامع علمی مطالعہ پیٹ کیا۔ اس نے اس پر بحث کے لیے استقر ائی دلیلوں میں سے دوسری دلیل کو خاص کر دیا اور وہ ہے ' معلول عام' کی دلیل ۔ ظاہر ہے کہ بید لیل اشیاء کے درمیان تسلسل کے مزاح سے بحث کرتی ہے۔ جابر بن حیان نے عام انسان کے نزد یک تسلسل کی توقع کو خالص نفسیاتی رجیان واحساس کی طرف لوٹا دیا۔ گاس کے نزد یک تسلسل کی ناگر بریت پر بئی کا عقاد نفسیاتی میلان یار جیان کی جانب عائم بہوتا ہے۔ اس رجیان کے سوااس کے تق میں کوئی بر ہان نہیں ہے اور بیا پی فطرت کے اعتبار سے تسلسل و تکرار کی ناگر بریت پر اعتقاد کی کوئی دلیل قائم نہیں کرتا۔ اس لیے ''کسی کو بجا طور پر بیدوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ ماضی کوئی دلیل قائم نہیں کرتا۔ اس لیے ''کسی کو بجا طور پر بیدوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ ماضی مصحکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ محکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ محکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ محکم دلائل و بر اہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

افضل مشاہدہ ہیں ہوگا۔ ،اک

اس طرح جابر بن حیان تا کید کرتا ہے کہ موجودہ مظہر کو متعتبل میں اس کے تسلسل کے ليه دليل نه بنايا جائے۔ جابر كى بيرائے اس ليے قائم ہوئى كداس نے اشياءاوراستقرائى مظاہر کے درمیان سببی تعلقات برغوروفکر کیا تھا۔ کیوں کہ موجودہ شلسل نے ان حالات کومس نہیں کیا ہے جن کا ماضی یا مستقبل میں مشاہدہ نہیں ہوا ہے۔اس لیے ان مراحل پر جو تھم لگایا جائے گا وہ محض ترجیحی ہوگا۔ای لیے جابرعلمی قانون کی ایک محدود تشریح کرتا ہے کیوں کہ اس کی بیتشر یح کتنی ہی تھوں اور محکم ہوتمام مظاہر پر بے جن میں ماضی اور ستقبل کے مظاہر بھی شامل ہیں ۔ مکمل طور سے راست نہیں آسکتی۔اس بات کا احمال ہے کہ ایسے مظہریا الی حالت کا دقوع عمل میں آئے جس کی ایسی کممل تو جیہے علمی قانون پیش نہ کرسکے جو واقعہ کی حدود سے لانگ کرمستقبل کے مظاہر کو یا سکے۔حقیقت قانون کی بیتشریح جابر کے ہاں استقرائی دلیل اورمظاہر سے اس کے تعلق یا ان پر حکمرانی کرنے والے رشتوں سے اس کے ربط ہے تعلق اس کے نظریہ میں ملتی ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کھلمی استقراء کلی تشریح کے جواز کے لیے جزئی نظائر کے سواکسی چیز سے تعرض نہیں کرتا ک^{۸۲} اور پیشر یک ایک متعین مظہر کو بیان کرنے سے عبارت ہے اور یہاں اسباب وعلل کی تفصیلات کا مکمل احاطہ نہ ہونے کی وجیہ ے کوئی ایباحتی دائرہ نہیں ہے جواس تشریح کو کوئی زخ دے سکے۔اس لیے فارالی زور دے کریہ بات کہتا ہے کہ اس نوع کے مظاہر کی کوئی قطعی و فیصلہ کن تشریح ممکن نہیں ہے کیوں کدان کے اسباب علل کی نہایت باریک بنی ہے کوئی جا نکاری موجود نہیں ہے۔ کے مسلم علاء نے فلکیاتی قوانین اورطبیعی ومیکانگی قوانین دونو ن سطحوں پراس مفہوم کو سمجھا اوروہ ہے حوادث کے وقوع میں تسلسل کامفہوم۔ای لیے اس طرز پرعلت ومعلول کی نوعیت ے مسلمانوں کی آگاہی ارسطوب جس نے فطرت کی اشیاء کوایسے نظام کے مطابق مربوط کیا جس سے وہ لا مگ نہیں کتی تھیں _ _ کے مفہوم علیت پر تنقید کی نمائندگی کرتی تھی کے بلکہ خود جابر بن حیان نے علیت کے مزاج کا جوفہم حاصل کیا تھااورمظاہر میں شکسل کے اینے نظریہ کے موافق اس کی جوتشریح کی تھی اورا سے نفسیاتی میلان یار جحان سے زیادہ کی حیثیت نہیں

دی تھی اس کی بنا پر وہ علیت پرتنقید میں ڈیوڈ ہیوم سے سبقت لے گیا تھا۔ جبیبا کہ ہم اگلے صفحات میں دیکھیں گے۔ اور اس نے امام غز الی پر بھی سبقت حاصل کر لی تھی جنہوں نے اس مفہوم پر اعتقاد کو''معمول عام'' کے مظہر کی جانب لوٹایا ہے۔ کے یہ یہ ہوم ہے جے تھوڑی درقبل ہم جابر کے یہاں دیکھ چکے ہیں۔

معاملہ خواہ کچھ ہو، مسلم علماء کا بہر حال اس پر ایمان تھا کہ اس نوع کے قوانین علت و معلول کے قطعی اصول کے تالیع نہیں ہو سکتے اور یہاں کوئی ایساعلمی جواز نہیں ہے جواس قسم کے طبیعی مظاہر کے رویہ پر علت ومعلول کی تشریح کے انطباق کا حتمی فیصلہ دے سکے۔

قوا نين عليت

ان تمام مباحث سے بیوضاحت ہوتی ہے کہ علاء وفلاسفیراسلام نے مفروضات کی فطرت اور اس میں پوشیدہ علمی دلائل واشارات پر بحث ومباحثہ کے وقت قوانین کے ایک ایسے متعین مجموعہ کو تشریح کے تابع نہیں ہے۔ تا ہم اس کا بیہ مطلب لیناضیح نہیں ہے کہ سلم علاء نے تمام قوانین سے علت وسبب کی تشریح کو دور رکھا۔ مطلب لیناضیح نہیں ہے کہ سلم علاء نے تمام قوانین کا ادراک کیا جن کی تفییر علت ومعلول کے انہوں نے دوسری جانب ایسے بہت سے قوانین کا ادراک کیا جن کی تفییر علت ومعلول کے مفہوم کے باہر رہ کرنہیں کی جاسمتی ۔ یعنی اس قتم کے قوانین پر ایک سطح پر انتظام بڑیان کا مظہر حکمراں ہے۔ اس حقیقت کو انہوں نے اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان تسلسل و مظہر حکمراں ہوئے ہیں۔ قوانین کی اس قتم کے قوانین علم طب اور علم طبیعی کے میدانوں میں دونی ہوئے ہیں۔ قوانین کی اس قتم کے ضمن میں دوایسے مظاہر رونما ہوئے جن سے ان قوانین کی فطرت اور ان کے مزاح کی تشریح ہوتی ہے۔

ا- پہلامظہراصول انظام کے نام ہے معروف ہے۔ یہ وہ اصول ہے جو ایک نظام اور پچھ باہم مر بوط تعلقات کے مطابق ان توانین کی تشریح کرتا ہے۔ یہاں کوئی شاذ و ناور یا عارضی فی نہیں ہے جس کے یہ قوانین تابع ہوسکتے ہوں ، انظام کا یہ اصول علت و معلول کے اس اصول سے مربوط ہے جو خارجی دنیا کے مظاہر وحوادث کوقوانین کی اس قتم میں مربوط و پیوست کرتا ہے۔

۲- دوسرامظہرسبیت کے اصول ہے موسوم ہے۔ اس مظہر پرایک محقق قانون کے ضعف کی تشریح میں اس طرخ اعتاد کرتا ہے کہ تشریح کی طرف اس کا میلان اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ ان تمام تعلقات میں جن سے بیقوا نمین مربوط ہوتے ہیں مظہر سببی بتیجہ کولازی طور سے عیاں کردے۔ اس لیے ابن سینا کہتا ہے کہ'' حال کے ہرتغیر اور ثبات کا ایک سبب ہوتا ہے اور اسباب جوں کے توں رہتے ہیں۔'' ۸۹

وہ تشریح جواس نوع کے قوانین کے لیے اصول سیب کاسہارالیتی ہے بوے پیانے یکلمی وسائنسی ذخیره میں اضافه وارتقاء کا باعث بنتی ہے اور اس سبی تشریح کونظر انداز کردینا درحقیقت علم ومعرفت کو پیچیے دھکیل دینااور منفعت خیزی میں اس سے محروم رہنا ہوگا۔رازی کہتا ہے'' جب ہم ان جواہر کے ایسے بہت ہے منفعت بخش افعال وخواص دیکھتے ہیں جن کے فاعلی سبب کی معرفت تک ہماری عقلوں کی رسائی نہیں ہوتی تو ہم بیمناسب نہیں سمجھتے کہ ہروہ شی جس کا ادراک ہماری عقل ہے باہر ہونظر انداز کردی جائے اورتشلیم نہ کی جائے کیوں کہ اس طرح ہم اکثر منافع ہے محروم رہیں گے۔''کے علمی وسائنسی ارتقاء میں علت و معلول کے باہمی ارتباط اورسبی تشریح کے کردار کا بیکامل ادراک ہے۔ان مظاہر کی سبی تشريح ميں مسلم علاء نے تسلسل كے اس مظہر كاسہاراليا ہے جو دو واقعات كے درميان پايا جاتا ہے۔بشرطیکہ سلسل تجربہ و جوت کے معیار پر بڑی حد تک پورااتر تا ہو <u>^^</u> کیوں کہ بتیجداورسبب کے درمیان ارتباط انفاقیہ یا عارضی طور سے پیدائہیں ہوجاتا بلکہ اس مظہر کی طویل تکرار کے ذریعے بیمرحله کمل ہوتا ہے۔ ابن سینانے اس مفہوم کوایک مثال ہے یوں مجھایا ہے کہ ' کوئی دیکھنے والا یا احساس کرنے والا ایک ہی نوع کی آشیاء کو دیکھے یا محسوس کرے جس کے بعد فعل وانفعال واقع ہو۔اگراییا بار ہار ہوگا توعقل پیرفیصلہ کردے گی کہ ہیہ فعل اس چیز کی ذاتیات میں داخل ہے محض اتفاقی نہیں ہے کیوں کہ اتفاق دائی نہیں ہوتا۔ جيے ہم يحكم لگاتے ہيں كه مقناطيس لو بے كھنيخے كى خاصيت ركھتا باور مقمونيامسبل صفراء

یمی وجہ ہے کہ شکسل اور استمرار کے تناظر میں نتائج ہمیشداینے اسباب کے تابع

ہوتے ہیں۔ای پرمسلمانوں نے سبی تشریح کواس قتم کے تسلسل سے مربوط کیا ہے اور دو واقعات کے درمیان علت ومعلول کے گہرے رابطہ کے اسی تصور کے مطابق اپنے قوانین بنائے ہیں۔اسی مفہوم کی روشنی میں ابن الہیثم نے اس قتم کے تو انین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپناعلمی طریقہ کاروضع کیا ہے وہ کہتا ہے:''ہم بحث کا آغاز ان چیزوں کے استقراء ے كرتے ہيں جوموجودات كے ساتھ مخصوص ہيں۔ قابل مشاہدہ اشياء كے احوال كاجائزہ لیتے ہیں اور جزئیات کے خواص کونمایاں کرتے ہیں اوران چیزوں کے استقراء سے اکتساب کرتے ہیں جو حالت بصارت میں نگاہوں کے ساتھ مخصوص ہیں اور جواستمراری ہیں۔ان میں كوكى تبديلى نبيس آتى اورجن كاظامراحساس كى كيفيت مصتبنيين موتا-"فى ابن الهيثم كابيد قول کہ'' بیٹلسل ظاہری ہے۔اس میں کوئی استثناء نہیں ہے''اس امر کی طرف واضح اشارہ ے کوستشیات کی بنارسلس کا قیام نامکن ہے۔ای مفہوم کی تائید آج کاسائنس منج بھی كرتا بك د "سائنس كاوظيفه تسلسل كے حالات كا انكشاف كرنا ہے جيسے حركت اور جذب و انجذاب کے قوانین جن میں ہارے تجربات کی صدتک کوئی شاذ اصول نہیں ہے۔اس میدان میں سائنس کی کامیا ہی بہت نمایاں رہی ہاور جمیں تسلیم کرنا جا ہے کہ تسلسل کے بیہ حالات آج تک صحیح رہے ہیں۔' اف ای مفہوم کی تائید جول لاشیلیہ (۱۸۳۲ء-۱۹۱۸ء) نے بھی استقراء ہے متعلق اپنی اس بحث میں کی ہے جھے اس نے ۱۸۷ء میں پیش کیا تھا اور جس میں اس نے تیجہ نکالاتھا کہ استقراء ایک مشتر کہ اصول کی بنیاد پر قائم ہے اور وہ ہے علت فاعلیه اورعلت عائیہ کے اصولوں کا اشتراک۔ پہلے اصول کا مطلب یہ ہے کہ مظاہروہ کڑیاں ہیں جن میں سابق کولاحق پر فوقیت ہوتی ہے اور دوسرے اصول کے مطابق ان کڑیوں ے ایک ایبانظم وجود میں آتا ہے جس میں فکر کلی ہے اجزا کی تعیین ہوتی ہے۔ ''⁹ مخلف طبی وطبیعی مباحث وتحقیقات میں استقرائی دلیل نے حکم کی تشکیل کے لیے

مختلف طبی وطبیعی مباحث وتحقیقات میں استقر ائی دلیل نے تھم کی تشکیل کے لیے تعلیل کے مظہر کومعیار بنایا ہے۔ اس لیمحق بید مکھتا ہے کہ وہ تمام طبیعی وفلسفیانہ موضوعات جن کومسلم علماء نے اجسام کی حرکت وسکون کے مطالعہ کے لیمخصوص کیاان قوتوں کی انواع کے مطالعہ پر مخصر ہیں جوحرکت دسکون کی نوعیت پراثر انداز ہوتی ہیں اور علمی قوانین کی تعیین کے مطالعہ پر مخصر ہیں جوحرکت دسکون کی نوعیت پراثر انداز ہوتی ہیں اور علمی قوانین کی تعیین

مؤثر قوت اوراجسام کےروبیہ کے درمیان تعلق کے موجب ہوتی ہے یا ہی الہیٹم کے ہاں استقراء میں علّیت کی تطبیق کا مظہراس کی طبیعی بحثوں میں موجود ہے یہ بختلف طبی قوانین اور احکام تک رسائی کے لیے طبی تحقیقات میں بھی ابینہ یہی طریقہ اختیار کیا گیا۔ ⁸⁰ استقراء کی اساس کی مسئلہ

اس طرح قوانین کے اس میدان میں استقراء کی سطح پر علت و معلول کی تشریح کی ناگر رہیت پر مسلمانوں کا اعتقاد رہا ۔ یہاں استقرائی دلیل میں اس حقیقی علت پر روشنی ڈالنے میں ایک علمی رکاوٹ حائل ہوتی ہے جس کا علت و معلول کی تشریح میں سہارالیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو واقعات کا یکے بعد دیگر ہے رونما ہونا علت و معلول کے ارتباط کی ناگز رہت پر دلیل نہیں ہے کیوں کہ علی استدلال کاعمل ارتباط کے مسئلہ ہے آگے بود کر اس کی نوعیت سے بھی متعلق ہے اور اس راہ میں ظہور و عدم ظہور متعدد حالات کے درمیان ارتباط کی مقدار کی تحقیق ناگز رہوجاتی درمیان ارتباط کی مقدار کی تحقیق ناگز رہوجاتی درمیان ارتباط کی مقدار کی تحقیق ناگز رہوجاتی ہوگا کہ سبی تشریح کی لازمی تقاضا یہ ہوگا کہ سبی تشریح کے لیے استقرائی دلیل موجود ہو کیوں کہ استقرائی دلیل کی راہ ہے جو تعیم کی گئے اکثر نکالتی ہے۔ اس کے بغیران توانین میں جو استقرائی دلیل کی راہ سے علت و معلول کی گئے اکثر نکالتی ہے۔ اس کے بغیران توانین میں جو استقرائی دلیل کی راہ سے علت و معلول کی تشریح کرتے ہیں کہ کی ممکن نہ ہوگی۔

اس کے ساتھ مظہر کی تغییر کرنے والے حقیقی سبب کی معرفت بھی ضروری ہے۔ یعنی سبب اور نتیج کے درمیان ضروری رابط کی کوئی دلیل اور برہان ہو مثلاً اگر ہم کیبیں کہ درجہ محرارت کے براحت سے پانی گرم ہوجا تا ہے تو اس کا مطلب بیہ ہوگا کہ پانی کے گرم ہونے کی حقیق علت درجہ محرارت کا بردھنا ہے۔ ارتباط کی اس تسم پر زور دیے بغیر مظہر کے وقوع کے حقیق سبب کی تشخیص ممکن نہیں ہے۔ اگر علت ومعلول کی تشریح دونوں واقعات کے درمیان ناگزیریت نہیں رکھتی تو یہ ممکن ہے کہ پانی کے گرم ہونے کی مثال میں درجہ محرارت کے علاوہ کوئی اور سبب فرض کرلیا جائے اور یہاں اس بات پر برہان ناگزیر ہے کہ حقیق سبب کا ایسے مظہر سے ملاپ جاری ہے جو مستقبل میں واقع ہو یعنی کسی شاذ حالت کے وقوع کے بغیر ایسے مظہر سے ملاپ جاری ہے جو مستقبل میں واقع ہو یعنی کسی شاذ حالت کے وقوع کے بغیر

دوواقعات کے درمیان سلسل کا پایا جانا واجب ہے۔ پچھلی بحثوں سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ استقراء کی اساس کا مسئلہ استقرائی دلیل کی سببی تشریح کا مسئلہ ہے اور اس کے بطن میں تین مسائل پوشیدہ ہیں:

اول: سبمی تشریح کے لیے استقرائی دلیل لانا۔

دوم: حقیقی سبب کی نوعیت اور دوحا دثوں کے درمیان ضرور کی ارتباط پر دلیل فراہم کرنا۔ سوم: اس بات پر دلیل قائم کرنا کہ دونوں حوادث مستقبل میں جب بھی واقع ہوں گے باہم مر بوط ہوں گے۔

ان تمام مسائل کی تحقیق ہی محقق کے واسطے اس قانون کی تھکیل کے لیے گنجائش نکالتی ہے جو استقر الی دلیل کا سہار الیتا ہے۔ اس لیے کوئی الی علمی ضانت ہونی چاہیے جو یہ واضح کردے کہ استقر الی دلیل میں یہ بنیادیں موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر اسلامی کی سطح پر اس مسئلہ سے سب سے پہلے تعرض کرنے والے اصول فقہ کے ماہرین تھے۔ ان الوگوں نے یہ ادراک کیا تھا کہ استقر اء کردہ فقہی احکام کی سطح پر کوئی تعیم اس وقت تک نہیں کی جاسکتی بیدادراک کیا تھا کہ استقر اء کردہ فقہی احکام کی سطح پر کوئی تعیم اس وقت تک نہیں کی جاسکتی جب تک کہ فقہی مظہر کی نوعیت کی حقیق علت کا پہتہ نہ چل جائے اس لیے ان کے نزدیک علت کی بحث قیاس کے نئج میں مرکز ثقل کی حیثیت رکھتی ہے۔ انہوں نے متعددا سے اصول وقواعد وضع کے جوعلت کی حقیقت پراستدلال کے لیے جواز فراہم کرتے تھے۔

ماهرين اصول فقداورعلت

ماہرین اصول نقدنے علت کے مفہوم کے لیے متعدد شرا کط وضع کیں۔ ہم عنقریب ان شرا کط میں سے اس قتم سے بحث کریں گے جو زیر بحث موضوع علت واستقراء کے درمیان ربط سے متعلق ہے۔

ماہرین اصول فقد نے علت کی شرائط ہے بایں طور بحث کی ہے کہ وہ تقلی منج کی نمائندگ کرتی ہیں ان کے نزدیک علت کی منطقی شرائط درج زمیل چاراوصاف میں محدود ہیں۔ مہلی شرط: بیہے کہ 'علت تھم پراثر انداز ہو۔اگروہ تھم پراثر انداز نہیں ہے تو اسے علت نہیں مانا جائے گا۔اصولیین کی ایک جماعت کا یمی مکتر منظر ہے۔اثر اندازی ہے ان کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قاضی نے التقریب میں تکھا ہے کہ علت کے حکم پرموثر ہونے کا مطلب بیہ کہ

مرادمناسبت اورتعلق ہے۔

اجتہاد کرنے والے کا غالب گمان یہ ہوجائے کہ اس علت کی وجہ سے یہ تھم لگایا گیا ہے۔ ایک قول کے مطابق علت تھم کا تقاضا کرنے والی اور اس کو حاصل کرنے والی چیز ہے۔ آئی اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیق علت وہی علت ہے جو تھم کو واجب کرتی ہے کیوں کہ تھم کی معرفت اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ ہمیں ظن غالب سے معلوم ہوجائے کہ موجب حقیق کی معرفت اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ ہمیں ظن غالب سے معلوم ہوجائے کہ موجب حقیق کی معلت ہے۔ مِل کی نظر میں اہم چیز حالات و مظاہر کے درمیان سبی تعلق کا اکتثاف و انتظام ہے کے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہرین اصول فقہ نے علی تعلق کی نا گزیریت کا پہتے چلالیا تھا گرچہ علت کی نوعیت میں ان کے اور مل کے درمیان اختلاف ہے کیوں کہ ل کے چلالیا تھا گرچہ علت کی نوعیت میں ان کے اور مل کے درمیان اختلاف ہے کیوں کہ ل کے جلالیا تھا گرچہ علت کی نوعیت میں ان کے اور مل کے درمیان اختلاف ہے کیوں کہ مل

نزدیک علت کامؤٹر ہونا شرطنہیں ہے' مسبب کے وجود میں آنے کے لیے بیکافی ہے کہ کوئی مفروضہ ہوخواہ کسی طرح کے حالات میں ہو۔اگراصِلیین علت کی تعریف میں ال سے

دور ہیں تو بیکن ان کے مسلک سے قریب ترہے کیوں کہ بیکن کے نزد یک علت صرف مقدم

،ی نہیں ہے بلکہ ہی کاتر کیبی عضر بھی ہے۔''⁹⁰

دوسری شرط یہ ہے کہ''علت ایک ایبا منضبط وصف ہو کہ اس کی تا ثیر شارع کی مطلوب حکمت کے ساتھ نہ ہو۔ چنانچہ دوسری کوئی علت اس کے ساتھ نہ ہو۔ چنانچہ دوسری کوئی علت اس کے ساتھ چسیاں نہ کی جاسکتی ہو۔''99

فقهی قیاس تغلیل کی بنیاد پر قائم ہادریاس وقت راست آتا ہے جب علت پراس طرح غور کیا جائے کہ نیا قضیہ سابق تھم پر لاگوہوجائے۔ اسی لیے اصولیین نے شرط لگائی ہے کہ علت بالکل واضح ہو' ورنہ فرع میں علت کے ذریعہ تھم کا اثبات اس انداز ہے کے ساتھ نہ ہو سکے گا کہ علت مخفی تر ہویا خفا میں تھم کے مساوی ہو۔'' فل اس طرح اصول میں علت کی وضاحت ہی وہ جواز ہے جس کا اصولیین فرع کی طرف تھم کو نتقل کرنے میں سہارا لیتے ہیں ورنہ علت کے فنی ہونے یا متعین نہ ہونے کے نتیجہ میں اصل کے تھم کو فرع پر چسپال کرنا مشکل ہوجائے گا۔ علت کے مفہوم پر اس علمی غور وفکر کی مثال ڈاکٹر نشار کے بقول' ہمیں مشکل ہوجائے گا۔ علت کے مفہوم پر اس علمی غور وفکر کی مثال ڈاکٹر نشار کے بقول' ہمیں

جديد منطق مير كهين نهير ملتي - ،ا^ن

تیسری شرط یہ ہے کہ ''علت میں تسلسل ہو۔ لینی جب بھی علت پائی جائے تھم نافذ ہوتا کہ علت نقص اور کسر وانکسار سے محفوظ رہے۔ اگراسے کوئی نقص یا کسر لائق ہوجائے تو علت معدوم ہوجائے گی۔'' کاس کی وجہ یہ ہے کہ علت کا وجود تھم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب بھی علت ہوگی تھم ہوگا۔ چنانچہ یعلمی بحث کی بنیادی شرط ہے۔ ابن سینا نے اس کو بسلسل کے ذریعے قیقی علت کی تشخیص کے لیے تجر بہ کی شرط قر اردیا ہے اور یہی وہ مفہوم ہے مسلسل کے ذریعے قیقی علت کی تشخیص کے لیے تجر بہ کی شرط قر اردیا ہے اور یہی وہ مفہوم ہے ہمار کی ہے اور ان تیوں قوائم میں سے اولین قائمہ قر اردیا ہے اور اس قائمہ کی نمائندگی ان ہموار کی ہے اور ان تیوں قوائم میں سے اولین قائمہ قر اردیا ہے اور اس قائمہ کی نمائندگی ان گرم اجسام کے اصاطر سے ہوتی ہے جواسکہ نج میں فرض کر دہ ترارت کے مزاج کا انگشاف کرتے ہیں ہے اس کے بعد جان اسٹورٹ مل نے کام کیا۔ اس نے اس اصول کو ان قواعد میں پہلے نمبر پر رکھا جو اس نے معروضات کی تحقیق کے لیے قائم کیے تھے۔ وہ قاعدہ ہم میں پہلے نمبر پر رکھا جو اس نے معروضات کی تحقیق کے لیے قائم کیے تھے۔ وہ قاعدہ ہم میں بہلے نمبر پر رکھا جو اس نے معروضات کی تحقیق کے لیے قائم کیے تھے۔ وہ قاعدہ ہم کہ جب زیر بحث مظہر کی دویادو سے زیادہ حالتوں کے لیے ایک ہی مشتر ک ظرف ہوگا تو معرف نے جس فر بے بی مشتر ک ظرف ہوگا تو جس فر بر برتم مالات متفق ہوجا نمیں وہی چیش آ کہ وہ مظہر کے لیے علت ہوگی ہوگا۔

چوتی شرط یہ ہے کہ علت کے نہ پائے جانے کی صورت میں تھم بھی نہ پایا جائے۔ یہاں مرادعلم یاظن کی نفی ہے کیوں کہ دلیل کا نہ ہونا معلوم کے نہ ہونے کولاز منہیں ہے۔ آن اس کا مطلب ہے کہ تھم کی حقیقی علت وہی علت ہے جس پر تھم کا مدار ہے۔ چنا نچہ جب بھی وہ علت مفقو دہوگی تو تھم بھی نہ پایا جائے گا۔اس طرح حقیقی علت ان دوسری عارضی علتوں سے ممینز بہوجاتی ہے جن کی موجود گی میں با اوقات تھم بھی موجود ہوتا ہے لیکن جن کے نہ پائے جو جاتے کی صورت میں تھم کا نہ پایا جانا ضروری نہیں۔اسی لیے تھم کو ایک سے زیادہ علت پر جانے کی صورت میں تھم کا نہ پایا جانا ضروری نہیں۔اسی لیے تھم کو ایک سے زیادہ علت پر موقوف قرار دینا تھے نہیں۔ چنا نچے علاء کہتے ہیں کہ 'دلیل کے نہ پائے جانے سے مدلول کا نہ پایا جانا واجب نہیں ہے۔''ہم عنقر یب دیکھیں گے کہ ید دلیل این سینا نے بھی اپنائی ہے اور پایا جانا واجب نہیں اسے شامل اور منا فذکریا ہے۔تقریباً وہی چیز ہے جس کا اثبات بیکن نے تجربہ کی شرائط میں اسے شامل اور منا فذکریا ہے۔تقریباً وہی چیز ہے جس کا اثبات بیکن نے

اپ علمی منج میں عدم موجودگی کے قائمہ میں کیا ہے جھاس کے بعدل نے اپنایا اور مقصد کی مخصیل کے لیے اسے دوسری شرط قرار دیا ہے۔ وہ ہےا ختلاف کا طریقہ یا افتر اق میں باہم ازوم کا طریقہ یا افتر اق میں باہم ازوم کا طریقہ عصابی جب کوئی ایسی حالت پائی جائے جس میں زیر بحث مظہر رونما ہواور ایک دوسری حالت ایسی ہوجس میں وہ مظہر رونما ہواور ایک دوسری حالت ایسی ہوجس میں وہ مظہر رونما نہ واور ایک دوسری حالت ایسی چیز کے جو سابقہ حالت میں ظاہر ہوئی ہے تو وہ ظرف جس میں دونوں حالتیں مختلف ہوئیں وہی علت ہے یا اس مظہر کا معلول ہے یا علت کا ایک حصہ ہے۔ میں کا معلول ہے یا علت کا ایک حصہ ہے۔ میں

یہ ہیں علت کی شرائط جن سے اس منج کے مزاج اوراس کی گہرائی کا پتہ چلتا ہے جسے
اصولی علاء نے اختیار کیا۔ان علاء نے اپنی تحقیق میں علت کی شناخت کے ذریعے اس منج کا
عملہ کیا۔ یہ وہ بحث ہے جس کو انہوں نے علت کے مسالک و مذا ہب کے لیے مخصوص کیا۔
خوداسی موضوع کو دیکھ کر اصولیین کی اہمیت اور علمی بحث و تحقیق کے نتیج میں ان کی قدر و
قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

علت کے مسالک

ا-سبروتقسیم: لغت میں اس کا مطلب جائے پڑتال کرنا ہے۔ اس سے مسبار بنا ہے جو ایک سے مسبار بنا ہے جو ایک ایسا آلہ ہے جس سے زخم کی گہرائی نا پی جاتی ہے۔ اس مسلک کو سبر کا نام اس لیے دیا گیا کہ محقق صفات کی تقسیم کرتا ہے اور ان میں سے ہرصفت کو پر کھتا ہے کہ آیات علت ہونے کے لیے کافی ہے یا نہیں ؟ اصطلاح میں اس کی دو قسمیں ہیں: ایک نفی واثبات کے درمیان گردش کرتی ہے اسکو محصر کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کومنتشر کرتا ہے دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کا کومنتشر کس کے بی کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کومنتشر کھتے ہیں۔ اس کی دوسری قسم کی دوسری قسم کی دوسری کے دوسری کی دوسری

اکٹرسبر کے مفہوم کو تجربہ سے ملادیا جاتا ہے۔ اللہ حالاں کہ اصولیین نے اس کا مطلب سے
لیا ہے کہ ان اوصاف کا حصر کیا جائے جو تھم کی علت بن سکتے ہوں پھر ان میں سے ان
اوصاف کوسا قط کر دیا جائے جن کی علیت پردلیل موجود نہ ہو اللہ اس طرح اس کارروائی کے
ذریعہ علت کی پیچان ہوجاتی ہے۔ اس بات پراصولیین کی ایک بڑی تعداد کا اتفاق ہے کہ یہ
اصول دومرحلوں پرمشمل ہے: پہلا مرحلہ حصر کا ہے جس کی نمائندگی تقسیم کا لفظ کرتا ہے اور

دوسرامرحله ابطال کا ہے جس کی نمائندگی سرکالفظ کرتا ہے کال

اس طرح اصولین نے سر وقتیم سے وہ طریقہ مراد لیا جس کے ذریعے تھم سے اوصاف وشواہد کو جمع کیا جاتا ہے۔ پھر ان سے حقیقی علت معلوم کرنے کے لیے ان تمام اوصاف کوساقط کر دیا جاتا ہے جوعلت سے غیر متعلق ہوں۔

یہاں بیاشارہ کرنامناسب ہوگا کہ فرانس بیکن نے اپنے آنج طریقۂ حذف Method یہاں بیاشارہ کرنامناسب ہوگا کہ فرانس بیکن نے اپنے تینوں قوائم پر بحث و مل محل میں اس اصول کا استعال کیا۔ اس نے اپنے تینوں قوائم پر بحث میں عمل کے درمیان اسی منج کو اختیار کیا تھا۔ بیکن کے منج میں قائمہ حذف وہ قائمہ ہم میں وہ اجبام تشکیل پاتے ہیں جن میں حرارت ظاہر نہیں ہوتی جے عدم موجودگی یا غیاب کا قائمہ بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ میں کہا جاتا ہے کہا ہے کہا تھیں کی کہا جاتا ہے۔ اللہ میں کہا ہے کہا ہے۔ اللہ میں کہا ہے ک

اس کے بعد جان اسٹورٹ مل نے اپنی بحث میں اس طریقہ کی طرف اشارہ کیا اور اسے طریقۂ بواقی Resedue کا نام دیا۔ بیوہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ کی حادثہ کے متعدد اسباب میں سے کسی پہلوکی علت خاص معلوم کی جاتی ہے۔ اللہ متعدد اسباب میں سے کسی پہلوکی علت خاص معلوم کی جاتی ہے۔ اللہ

صحیح بات بیہ ہے کہ اس مسلک کا چلن مسلمانوں کے زمانہ میں ہوااور مختلف موضوعات میں انہوں نے اسے اختیار کیا اور اپنے میں انہوں نے اسے اختیار کیا اور اپنے علمی منبج میں اس کی طرف واضح اشارے کیے۔

۲-طرداوردوران-طردسے مرادوسف کی موجودگی میں تھم کے ساتھ اس کا موازنہ کرنا ہے۔ اللہ جبکہ دوران میں وصف کی موجودگی اور غیر موجودگی کی دونوں صورتوں میں تھم کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ آلا دوران میں وصف کی موجودگی کی تمام صورتوں میں تھم موجود ہوگا اور وصف کے معدوم ہونے کی صورت میں تھم بھی معدوم ہوگا۔ اس لیے علاء کے اس کے لیے ''طرد و تکس'' کی اصطلاح کا استعمال بھی کیا ہے کا اصولیون دوران کی مثال شراب کی حرمت محض اس کے نشہ مثال شراب کی حرمت محض اس کے نشہ کی وجہ سے ہے۔ اگر نشرختم ہوجائے تو حرمت بھی ختم ہوجائے گی۔ اس طرح حرمت وجود و عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گردگھوتی رہی۔ اللہ کی خوجہ سے کے اس طرح حرمت و جودو

ماہرین اصول فقہ نے دوران اور تجربہ کے درمیان ایک مضبوط تعلق قرار دیا ہے۔ ای لیے انہوں نے دوران کوعین تجربہ مجھا۔ بھی تجربہ کی اتن کثرت ہوجاتی ہے کہ اس سے قطعی تکم کا فائدہ حاصل ہوجا تا ہے اور بھی تجربہ اس حد تک نہیں پہنچتا۔ رضا نیٹا پوری کہتے ہیں کہ مدار کی سبیت پر دلالت کرنے والے دوران بہت ہیں جن کا استقصاء کرنا مشکل ہے کہ مدار کی سبیت پر دلالت کرنے والے دوران بہت ہیں اور بہی دوران ہے والے البتہ اصولیوں نے دوران کی علمی قدر و قیمت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض البتہ اصولیوں نے دوران کی علمی قدر و قیمت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض

البتہ اصولین نے دوران کی ملمی قدر وقیمت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک بید لوگوں کے نزدیک سے حفظ محض کا فائدہ حاصل ہوجا تا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک بید محض طن کا فائدہ دیتا ہے۔ بیل بہر حال بیر مسلک اتفاق واختلاف کوجع کرنے کے اس طریقہ کا حاصل سے مختلف نہیں ہے جس کی آواز بعد میں جان اسٹورٹ مل نے بلندگی۔ اس طریقہ کا حاصل بیہ ہے کہ ''جب دویا دو سے زیادہ حالات ایسے پائے جائیں جن میں ایک مظہر واقع ہواور حالات کا ظرف متفقہ طور پر مشترک ہو، اور دوسری طرف دویا دو سے زیادہ ایسے حالات پائے جائیں جن میں بیم مظہر واقع نہ ہوا ہواور حالات میں کوئی مشترک فرق نہ ہوسوائے اس کے کہ وہ ظرف موجود نہ ہوتو وہ ظرف ہی معلول یا علت یا مظہر کی علت کا ضروری جزو ہوگا۔ 'الل

یمی وہ منج ہے جواصولیتن کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔اس منج کے اصول وقواعد پر گہری نظر ڈالنے ہے ہم اس کی علمی قدرو قیت کو بچھ سکتے ہیں اوروہ بالا دی اور خلیقی ندرت نمایاں ہو سکتی ہے جو مسلم علاءاور محققین کو علمی بحث و تحقیق کے میدان میں حاصل رہی ہے۔

نكات ثلاثه

اوپر کے مباحث کی بنیاد پر ہم ان معیارات کی توضیح کر سکتے ہیں جن کے مطابق مسلم علاء و فلاسفہ نے استقر ائی دلیل اور علیت ہے اس کے تعلق پر بحث کی ۔ انہیں مندرجہ ذیل نکات میں سمیٹا جاسکتا ہے:

ا۔ بعض مفکرین اسلام نے بیادراک کیا کہ تمام قوانین کوعلّی تشریح کے ماتحت لا نا ممکن نہیں ہے۔اسی لیےاس میدان میں ان کے قوانین وصفی اور بیانیہ ہیں۔ ۲- علم طب وطبیعیات کے میدان میں علمی قوانین کے لیے سببی تشریح کی ناگزیریت پرمسلمانوں کا اعتقاد تھا۔ اسی لیے اس تسلسل واستمرار کے مفہوم کو جوان مظاہر میں استثناء کوتسلیم نہیں کرتا، اساس سمجھا گیا۔

سا- توانین کی اس صفت کے لیے سببی تشریح کونا گزیر سمجھتے ہوئے ایسی واضح دلیل کا سہار الینانا گزیر ہے جواس حقیقی علت کی شخیص کردے جو ہر وقوع میں مظہر کولا زم ہو۔ای لیے مسلم علاء نے ان منطقی قواعد وشرا کط کو وضع کیا جواس میدان میں ان کے لیے کا میابی کی صفائت فراہم کرتی تھیں۔

اس طرح مسلم علماء وفلاسفہ نے اس مسئلہ کے مزاج اور نوعیت برغور وفکر کیا اوراس کے شرائط واصول وضع کیے۔

مغربي علماء كاموقف

اس مسئلہ سے علمی منج اور سائنسی طریقۂ کار کی سطیر پورپی مفکرین نے بھی تعرض کیا اور
ان کے بہاں علت کے مفاہیم اور استقرائی دلیل سے اس کے تعلق پر بحثیں ہوئیں۔ ڈیوڈ
ہیوم نے علت پر بحث و تحقیق کی اور اس پر اپنے مشاہدات ریکارڈ کیے۔ اس سے ہیوم کا
مقصد جیسا کہ ڈاکٹر زیدان نے کھا ہے آگا استقرائی دلیل اور علت سے اس کے رابطہ پر ہی
گفتگو کرنا نہ تھا بلکہ اس کی رائے میں علت کی نوعیت اور مسائل کے بارے میں اس کے
تجربی تصور کے مطابق علت کی تشریح کے تعلق سے نکتہ نظر کی تھیجے ہوئی چاہیے۔ اس کے بعد
ہیوم کا علت کے سلسلہ میں نقطۂ نظر نجی علماء وفلاسفہ کی زبانوں پر اس طرح گردش کرنے لگا
کہ ان لوگوں نے دعلیت کے سلسلہ میں ایک ایسا نقطہ نظر اپنالیا جو ہیوم کی آراء اور جدید
سائنس کے نظریات کے درمیان ہم آ ہنگی پیدا کردے۔ " اس اللہ میں ایک ایسا نقطہ نظر اپنالیا جو ہیوم کی آراء اور جدید

اب ہم یہ بنانا چاہتے ہیں کہ فطرت کی علی تشریح اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کے درمیان موافقت اور ہم آ جنگی پیدا کرنے میں ہیوم کس حد تک کامیاب ہوسکا۔

ہم پیچے معلوم کر چکے ہیں کہ عقلیت پندوں کے نزدیک علیت نے منطق ناگزیریت کا درجہ اختیار کرلیا تھا جس کا مطلب سے تھا کہ علیت ایک ایسا اصول ہے جو تجربہ کے تابع

ہے۔جبہ تج بی نقطہ نظر سے اس کی حیثیت تج بی یا نفسیاتی ضرورت سے زیادہ نہیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے بھی اپنی فکر پر بحث ومناقشہ کے دوران اسی بات پر زور دیا تھا۔ اس لیے''ڈیوڈ ہیوم نے اس اصول علت کا انکار نہیں کیا تھا۔ نہ اسے بھی اس بات پر شک گزرا کہ ہر حادثہ کی ایک علت ہوتی ہے البت علت پر سابقہ فلاسفہ کے نظریات کا اس نے انکار ضرور کیا تھا۔ اس نے بیت لیم نہیں کیا کہ علیت کوئی فطری اصول ہے جوانسانی عقل کی تھٹی میں پڑی ہوئی ہے بلکہ اس کا اعلان بیتھا کہ بیا کہ تج بی اصول ہے جوانسانی تج بہ سے قوت و تو انائی حاصل کرتا ہے اور چوں کہ بیا کی تج بی اصول ہے اس لیے اس میں شک ممکن ہے۔ یعنی علت کا اصول ان منطقی یا ریاضیاتی اصولوں کے مشابہ نہیں ہے جن میں کوئی شک کرنا اس فکر کا اپنی ذات سے تصادم کرنا ہے۔''

اس طرح ہیوم نے علت کی تشریح اپنے تجربی تصور کے مطابق کی۔ اس کے مطابق علت کاعلم اس میں رابطہ سے پیدا ہوتا ہے جواشیاء کے حسی تجربہ سے ماخوذ و مستفاد ہے۔ اس کسی انسان کے لیے خواہ وہ کتی ہی عقلی صلاحیتوں سے نوازا گیا ہو ممکن نہیں ہے کہ اس صورت میں سبی رابطہ پراستدلال کرے کہ رابطہ ماضی کے تجربہ سے میل نہ کھاتا ہو۔ اس لیے وہ مثال دیتا ہے کہ '' آدم ہے۔ جن کے اندرعقلی صلاحیتیں کمال درجہ موجود تھیں۔ پانی کے بہاؤاوراس کی شفافیت کود کھے کریداستدلال نہیں کر سکتے تھے کہ اگراس میں ڈوب جا کیں تو وہ یہ گھٹ کر مرجا کیں گے۔ اس طرح آگ سے حاصل ہونے والی روثنی اور گرمی سے وہ یہ استدلال نہیں کر سکتے تھے کہ اگر وہ اس میں کود جا کیں تو جل جا کیں گے کیوں کہ یہ انسان کے لیے محال ہے کہ وہ کسی چیز کے بعض حسی خصائص کے ذریعہ اس کی بعض دوسری کے لیے محال ہے کہ وہ کسی چیز کے بعض حسی خصائص کے ذریعہ اس کی بعض دوسری خصوصیات پراستدلال کرے جب تک کہ ماضی میں ان خصوصیات کے اثرات کا اس نے تھے رہنہ کیا ہوجس سے اس کے لیے استدلال کی گھائش نکل آئے۔ '' ۲۱ !!

اس طرح ہیوم نے معمول عام یا ماضی کے تجربات کے تسلسل میں علت کے مفہوم کی تشریح کی۔ اس لیے عام انسان اس اصول کے انکار یا اس میں شک کی صورت میں اسپے عملی رویہ میں ایک طرح کا اضطراب محسوں کرتا ہے۔ کیک

مسله علت يربيوم كے مباحثوں كرد كھنے سے ية چاتا ہے كداس كنزد كي علت بحثیت اصول اورسبی رابط مثلاً اشیاء کے (درمیان تعلقات) کے درمیان کوئی واضح فرق نه تھاچنا نجہ جب وہ علت پر بحثیت اصول گفتگو کرتا ہے اور اسے اصول پر کوئی شک نہیں ہوتا تواس كا ايمان موتا ہے كه برحالت كى كوئى علت ہے تو جم ديكھتے ہيں كماس اصول يرجو مثالیں وہ فراہم کرتا ہے وہ اشیاء کے درمیان سببی تعلقات سے مستفاد ہوتی ہیں اس طرح وہ ٹابت کرتا ہے کہ بیایک تجربی اصول ہے جو تجربداور حسی مل سے ماخوذ ہے۔ حالا ل کہ حقیقت یہ ہے کہ ہر حادثہ کے لیے سبب کی ٹاگزیریت کا اصول اور عام رابطہ کی طرح اشیاء کے در میان قائم سبی رابطہ کا اصول دونوں کے در میان نمایاں فرق ہے۔ اللہ اس لیے یہ درست نہیں ہے کہ اشیاء کے درمیان سبی تعلقات کے حوالہ سے علت بحثیت تج بی اصول یر استدلال کیا جائے۔ان دونوں مفہوموں کی تعبیر کے تعلق سے عقلیت پیندعلاء ہوم کے مقابله میں زیادہ باریک بیں اور دفت نظری کے مالک نظر آتے ہیں'' کیوں کہ عقلیت بند ارسطونواز فلاسفه كاخيال ہے كەانسان كى بيرجا نكارى كەلوپ كے اندر پھيلاؤ كى علت، يايانى کاندر بھاپ بننے کی علت موجود ہے، بنیادی طور پرعقلی علم ہے جس کاحس اور تجربہ سے یا تعلق نہیں ہے۔البتہ بینکم کہلوہے کے پھیلاؤ کا سبب حرارت ہے یا حرارت کا ایک متعین درجہ یانی کو بھاپ میں بدلتا ہے عقلی جا نکاری نہیں ہے۔ ندار سطو کے حامیوں کی کوشش ہے کہاس پرعقلیت کی چھاپ لگا کیس بلکہ بیام حسی تجربہ سے ماخوذ ہے۔ ¹⁴

اصول علت اوراشیاء کے درمیان سبی تعلقات کے مابین ہیوم کے یہاں عدم تفریق کی کمزوری موجود ہے تاہم علت کے مفہوم ومعنی پر بحث ومباحثہ کی فلسفیانہ تاریخ بیان کرنے کا یہ کوئی موقع نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں ہیوم اور جابر بن حیان کے درمیان ایک ہاکا موازنہ مجھی بیٹا بت کرنے کے لیے کافی ہے کہ ہیوم نے تجر بی سطح پراس مفہوم پر تنقید کرکے کوئی نئ بات نہیں کہی ہے۔ یہی بات جابر بن حیان بہت پہلے کہہ چکا ہے بلکہ جابر کے یہاں یہ مفہوم زیادہ واضح تھا۔ اس نے علت کی دونوں اقسام میں واضح فرق کیا تھا۔ ایک طرف اس کے نزدیک علت کا اصول تھا جے عقلیت اور فلسفہ کی سطح پر منطقی ناگزیریت کا درجہ حاصل تھا۔ اس

اوردوسری طرف اشیاء کے درمیان سبی تعلقات پرایمان محض معمول یا نفساتی رجحان کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس سے زیادہ اس کی حیثیت نتھی جیسا کے تھوڑی در قبل اشارہ کیا جاچکا ہے۔

اس لیے عام مسائل کے تین تجربی رجحان کے نتیج میں علت کے سلسلہ میں ہیوم کا نقط و نظر استقرائی نتیجہ اور مستقبل کی پیش گوئی کے امکان کو بعید ترکر دیتا ہے اسال اس طرح تجربی میں اسلسل کا نظریہ بھی شامل ہے جس پر تجربی میں سلسل کا نظریہ بھی شامل ہے جس پر علت کا مفہوم مبنی ہے، اس نقط کنظر پر ایمان استقراء کے نتیج تک پہنچا دیتا ہے۔ اس کی رو علت کا مفہوم مبنی ہے، اس نقط کو نظر پر ایمان استقراء کے نتیج تک پہنچا دیتا ہے۔ اس کی رو سے درمستقبل کی نسبت سے کوئی امید یا خبر ''غیر عقلی ہوجاتی ہے۔ اس

اس طرح استقراء نے وہ اساس کھودی جس کے سہارے اس میں تعمیم ہوتی تھی۔ اس چیز کا احساس انگریز فلسفی جان اسٹورٹ مل کو ہو گیا تھا چنا نچہ اس نے اصول علت کے دفاع پراپنے کو مجبور پایا اور اسے بیے کہنا پڑا کہ بیا لیک ناگز براصول ہے، جس کے سامنے تمام طبعی ظواہر کی سپر اندازی ضروری ہے ورنہ استقرائی استدلال اپنی اساس کھود ہے گا۔ اور وہ اساس کیا ہے؟ وہ بیہ ہے کہ علت کانسلسل ناگز برطور پر فطرت میں موجود ہے اور بیا کی وسائنی قانون مظاہر کی علی تشریح سے عبارت ہے۔ سیال

ای لیے ل نے فطرت کے انتظام داستمرار کا اصول پیش کیا اور کہا کہ یہ بدیمی یا ناگزیر اصول ہے۔اس لیے استقراء کا مقصد مظاہر کے درمیان سبی تعلقات کا پیتہ چلا تا ہے اور سیہ کہ بیا نتظام ہی استقراء کا اساس اصول یا عام بدیمی حقیقت ہے۔

مل کی نظر میں اہمیت کی حامل تنہا چیز مظاہر کے درمیان سبی تعلقات کا انکشاف ہے۔
ان تعلقات کے لیے بچھ اصولوں اور بنیا دوں کا ہونا ناگزیر ہے جن کے درمیان سے وہ
را بطے اور تعلقات رونما ہوں گے تا کہ علت ومعلول کے درمیان تسلسل کی وجہ سے حقیقی
ار تباط کا پہتہ چلایا جا سکے۔ کیوں کول کی نظر میں تسلسل وقوع کے درمیان باہم لزوم کا متقاضی
ہے خواہ حادثات کا وقوع مستقبل میں کتنی ہی بار ہو۔ حادثات کے درمیان اس ناگزیر باہمی
لزوم کے رائے سے محقق کے لیے بیمکن ہوتا ہے کہ استقر آئی دلیل کے ذریعہ حکم کی تعیم
کرے۔ اس لیے اس تعلق کا پہتہ چلانا اور مستقبل میں اس کے تسلسل کی ضانت فراہم کرنا

ضروری ہے تا کہ استقراء کی کاروائی کو قانونی جواز حاصل ہو۔اس طرح مل نے استقراء کی علی تشریح کے مسائل میں سے تیسر ہے مسئلہ سے بحث کی اور وہ مسئلہ تھا اس بات پر بر ہان کی ناگر مریت فابت کرنا کہ دوواقعات کے درمیان تسلسل پایا جائے گا جب بھی وہ مستقبل میں واقع ہوں،اصول وقواعد کے ذریعے اس بر ہان کو قائم کیا جا سکتا ہے۔ چنا نچیل نے اس کے لیے پانچ معروف قواعد کی تفکیل کی اور وہ ہیں: اتفاق کا طریقہ، اختلاف کا طریقہ، ان دونوں کے درمیان جمع کا طریقہ، وقوع اور عدم وقوع میں باہم لزوم کا طریقہ اور آخر میں بوقی ہے۔

اگر چہان طریقوں کی تشکیل میں مل کو جدید بورو پی فکر کی سطح پر فلسفہ علم کی تاریخ میں

یک گونہ سبقت حاصل ہے ہے ہیں تاہم اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ سلم علماء
اصول فقہ بہت پہلے ان طریقوں کی تہ تک پہنچ چکے تھے اوران اصولوں اوران کی خصوصیات پر
اس قدر بحث کر چکے تھے جس سے علت کی حقیقت اوراس کا شخص مبرہن ہوگیا تھا۔ ان
اصولوں کے واضح نقوش اُن طریقوں کے مطابق جن کی آواز مل نے بعد میں لگائی مسلم
اصولین اپنے دور میں مرتم کر چکے تھے۔

گرچیل نے مظاہر کے درمیان پائے جانے والے ناگزیر تسلسل کے نظریہ اور دو واقعات کے مامین سبی رابطہ پر تاکید کے اپنے نقطہ نظر کے دفاع میں پوری قوت صرف کردی تھی لیکن ان مسلسل علمی تحقیقات کے سامنے یہ نظر بیکھیر نہ سکا جنہوں نے قانون سبیت پر اعتاد کی جڑیں ہلا کر رکھ دیں، یہاں تک کہ بیشتر سائنس وانوں اور بطور خاص ماہرین طبیعیات نے اپنی اصطلاحات سے اسے خارج ہی کردیا چیالتا ہم ان تمام حقیقتوں ماہرین طبیعیات نے اپنی اصطلاحات سے اسے خارج ہی کردیا چیالتا ہم ان تمام حقیقتوں کے باوصف آج تک سبیت کا مسئلہ ایک تھی بنا ہوا ہے اور علم وسائنس کی ڈکشنری میں اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ اور قطعی بات نہیں درج کی جاسکی ہے۔

معاصرسائنس كاموقف

متعدد فلاسفہ اور معاصر سائنسدانوں نے اصول سبیت میں ناگزیریت کامفہوم رو کردیاہے۔ ا- تخبشین نے اصول سبیت کا تجزید کیا اوراسے قانون سبیت کا نام دیتے ہوئے یہ تیجہ نکالا کہ اس اصول میں ناگزیریت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔خواہ یہ ناگزیریت عقلی ہویا تجربی جوسب اور مستب کے ارتباط کا جواز صرف اس وجہ سے فراہم کرے کہ ان میں سے ایک پہلے ہوتا ہے اور دوسر ابعد میں۔

اس طرح تختشین سیب کے نظریہ کو تجربی وعلی ناگزیریت کے مفہوم سے خارج کردیتا ہے جبکہ اس سے پہلے ہی خارج کردیتا ہے جبکہ اس سے پہلے ہی خارج کردیتا ہے جبکہ اس میں صرف علمی وعلی ناگزیریت پراکتفا کرنے کی بات کہی تھی۔

سی می کا بینقطہ نظراس کے منطقی جو ہریت کے نظریہ پر مخصر ہے کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ تمام جو ہری حقائق ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہیں آئی اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک جو ہری واقعہ دوسر ہے جو ہری واقعہ کے وجود کو مستزم نہیں ہے۔ وہ مفہوم کا اظہار اس طرح کرتا ہے ''ہم کسی ایک جو ہری واقعہ کے عدم یا وجود سے کسی دوسر ہے جو ہری واقعہ کے وجود یا عدم کو مستنبط نہیں کر سکتے ۔'' سے اللہ مثال کے طور پر قلم کا نیلے رنگ کا ہونا اس بات کو مستزم نہیں ہوسکتا کہ وہ کتاب کے دائیں جانب رکھا ہوا ہے نہ وہ اس بات کو مستزم ہوسکتا ہے کہ وہ ڈیسک پڑئیں ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ ''کسی ایک شی کا وقوع محض اس وجہ سے کہ وہ ڈیسک پڑئیں ہوسکتا کہ ایک دوسری شی واقع ہوچکی ہے ، کیوں کہ ناگز ریب سے صرف منطق ہو سکتی باگر رئیس ہوسکتا کہ ایک دوسری شی واقع ہوچکی ہے ، کیوں کہ ناگز رئیسے صرف منطق ہوسکتی ہوسکتی

۲- ای طرح رسل نے بھی سپیت میں ناگزیریت کی فکرکومستر دکرتے ہوئے جدید سائنس کے موقف سے اس پر استدلال کیا۔ اس نے کہا کہ'' مختلف ترقی یا فتہ علوم جیسے فلکیات وغیرہ میں بھی سبب کالفظ نہیں استعمال ہوتا۔'' ۳۹ لے

وہ اس منہوم کود وبارہ ان الفاظ میں اداکرتا ہے' بھے لگتا ہے کہ تمام طبیعیاتی علوم علتوں یا اسباب کی بحث سے اس لیے خالی ہیں کیوں کہ حقیقت کی دنیا میں ان کا کوئی وجو دنہیں ہے۔'' بسل برٹرینڈ رسل نے اس بات پر کہ' بوری کا کنات کا سبیت کے مطلق تا بع ہونا نظری بہلوسے ناممکن ہے'۔دورلیلیں دی ہیں:

(الف) سبب اور نتیجہ کے درمیان تسلسل اس بات کا متقاضی ہے کہ ایک ایساز مانی وقت سلیم کیا جائے خواہ وہ کتنا ہی مختفر کیوں نہ ہوجس میں کسی حادثہ کے وقوع یا کسی شی کے وجود کی گنجاکش رہے جو نتیج کے ظہور میں حاکل ہو اسلسل لیے بیقضیہ کہ الف کے بعد ہمیشہ بہوگا ، ایک جھوٹا قضیہ ہے۔ اس سے ٹابت ہوا کہ سبیت کا قانون کوئی کلی یانا گزیر قانون نہیں ہے۔

(ب) کسی واقعہ یا واقعات کے مجموعہ کویقنی طور پر کسی مظہر کا سبب قرار دیناضیح ہے نہ دقیق مطالعہ کا متیجہ ہے۔ اس لیے کہ خارجی دنیا کے واقعات و حادثات اس درجہ سادہ اور علیحدہ نہیں ہوتے کہ ہم ان میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کرسکیں یا مجموعہ واقعات سے اسے الگ کر کے یہ فیصلہ کر دیں کہ وہ واقعہ دوسرے واقعہ کا سبب یا نتیجہ ہے۔ چہ جائیکہ ہم کل کا نئات کے مطالعہ کو یہ یقین حاصل کرنے کے لیے لازم سمجھیں کہ جس چیز کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ نہیں کیا تھا وہ متوقع متیجہ کے ظہور کی راہ میں رکا وٹھی۔ کہ اس

سا- تجربی علوم اورخاص طور سے طبیعیات کے ارتقاء سے علاء و محققین کے سامنے یہ بات واضح ہوگئ کہ ہر قانون یا علمی حقیقت کی ایک تشکیل ناگزیز ہیں ہے کہ سبب تعلقات پر قائم ہونے کی وجہ سے سبب اور مسبب لازمی طور سے موجود ہوں۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ تمام علمی قوانین یا خقائق اصول سیب پر قائم ہوں۔

معاصر علاء اس نظریہ کی تائید میں ان قوا نین ، حقائق اور عملی تعمیمات کو پیش کرتے ہیں جو کسی سبی تشریح کے تابع ہیں نہ کسی اساس پر قائم ہیں۔ مثال کے طور پریہ اقوال کہ دودھ پلانے والے تمام حیوانات ریڑھ کی ہڈی رکھتے ہیں یا یہ کہ روشن کی رفتار ۱۸۲۰۰میل فی سکنڈ ہے یا تین لاکھ کیلومیٹر فی سکنڈ ہے یا یہ کہ زیادہ گرم جسم سے کم گرم جسم کوحرارت منتقل موقی ہے وقتی ہے اس بنا پر محققین نے موقی ہے The second law of the rmodynamics ہوتی ہے تصور سبیت اور استقر الی علمی بحث کے درمیان فصل کرنا شروع کردیا۔ یہاں تک کہ اصول سبیت کا سہارا لیے بغیر تجربی تعمیمات تک رسائی ممکن ہوگئی۔

۳- گزشته موقف آج کے بہت سے سائنسدانوں کا بھی ہے۔ مثال کے طور پر

نظریة کمیت Quantum Theory کا بانی ماکس پلانک اور اضافیت کے نظریہ کا بانی البرٹ آئسٹائن يہي موقف رکھتے تھے۔

اس طرح اصول سیب معاصر علماء و فلاسفه کی اکثریت کے نزدیک ناگزیریت سے خالی نظریہ ہے۔ اس لیے اس نظریہ کی تعبیراس سے زیادہ نہیں کی جاسمتی کہ اشیاء ومظاہر کے تسلسل کا اس طرز پر جوسیکروں بار ہمارے تجربہ میں آچکا ہے، بس احتمال پایا جاتا ہے کیوں کہ کوئی طبیعی تسلسل خواہ اس کا ظہور کتنی کثرت سے ہوا ہو، احتمال کے مرحلہ سے آگے جاکر یقین تک نہیں پہنچ سکتا۔

آج معاصر سائنس مختلف علوم میں انتقک محنت اور طویل جدو جہد کے بعداس اجمالی نتیجہ تک پنج سکی علماء وفلاسفہ نے صدیوں پہلے استقر الی دلیل کی حقیقت اور علمت کے منہوم سے اس کے تعلق کے تیک اپنی تشریحات کے ذریعے اس قانون علمی کافہم عاصل کرلیا تھا اور دونوں نوعیت کے قوانین کے درمیان فرق کرلیا تھا۔

حواشي و تعلیقات

- ا- وكي المتقالة "المناهج بين النظرتين الآحادية والتعددية من منظور اسلامي " جهم في International Institute of Islamic Thought كازير المناهجية في الفكر الاسلامي جامعا ميرعبدالقادر للعلوم الاسلامية الجزائرين بيش كياتها -
- ٢- و كيمة و اكثر محمل الجندى، تبطيعة السنهج الرياضي في البحث العلمي لدى
 علماء المسلمين، مطبوع دارالوقاء ١٩٩٠ء
- س- برثر يندُرسل، مشاكل الفلسفة عربي ترجم محمد عمادالدين اساعيل، عطيه محودهنا، قابره الماسية المرادين اساعيل، عطيه محودهنا، قابره
 - ﴿ الرَّحُوفِنِي زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمي ، ٩٠٨
 - ۵- زکی نجیب محود، نحو فلسفة علمیة ،معر ۱۹۵۸ء، ص ۲۰
 - ۲- منطق ارسطو ، جلد دوم ، ص ۲۲۳
 - 2- ابن بينا، البرهان من كتاب الشفاء، ص الاا
 - ٨- ابن الهيشم، المناظر، المقالة الاولىٰ
 - 9- جون يمنى ، الفيلسوف والعلم العربي ، ترجمه واكثر ابن الشريف ، بيروت ١٩٦٥ -
 - •۱- جابر بن حيان ، مختار الرسائل ، كتاب التصريف ، ص ٢١٣
 - اا- حواله سابق
 - ۱۲- حواله سابق ص ۱۵س
 - ١١- حواله سابق
 - ۱۳- جابربن حیان، مختار الرسائل، ص۱۳-
 - 10- حواله سابق ص ۱۵-

١٦- جون يمنى، الفيلسوف والعلم، ص ا ١٥-

12- جابرين حيان، مختار الرسائل، ص١٩٥-

۱۸- داکرزی نجیب محود، جابر بن حیان، ص ۷۷-

اوا جابرین حیان، مختار الرسائل، ص۱۹ - ۱۹

٢٠- حوالهسابق-

۲۱ - ڈاکٹرز کی نجیب محمود، حوالہ بالاص ۷۵۔

۲۲- جابر بن حیان ،حواله بالا ،ص ۱۸م۔

۲۳- حواله سابق ص ۱۹۸

٢٣- حواله سابق-

۲۵- جابر بن حیان ،حواله سابق۔

۲۶- ای منہوم کی طرف اصولیین نے یہ کہہ کراشارہ کیا ہے کہ قیاس میں قطعیت ان جزئیات

کطویل سلسلہ کا نتیجہ ہوتی ہے جو مجموعی اعتبار ہے ایسی دلیل کی تشکیل کرتے ہیں جوعلم کافی

کافا کدہ دیتی ہے۔ اس نتیجہ کے برعس جس پران دلائل آ حاد ہے مستفاد قیاس مخصر ہوتا ہے

جو اپنی قلت کی وجہ ہے کمل تھم کے لیے قطعی دلیل فراہم نہیں کرتے۔ ای لیے ایک

دوسر ہے جزئیات کے ایک سلسلہ کو دوسر سلسلہ پرتر جج دینے کا نظر بدر دنما ہوا۔ اس لیے

دوسر ہے جزئیات کے ایک سلسلہ کو ووسر سلسلہ پرتر جج دینے کا نظر بدر دنما ہوا۔ اس لیے

قیاس کے سلسلہ میں امام شافعی کہتے ہیں '' یہ لازم ہے کہ اس کے قواعد قطعی ہوں اور یہ کہ

قیاس کی قطعیت دلائل آ حاد سے حاصل نہ ہوتی ہو بلکہ ان تمام دلائل کے استقراء سے

حاصل ہوئی ہو جو ایک ہی منہوم کے حال ہوں تا آ نکہ قطعی جزکا فائدہ دیں۔ کوں کہ

اجتاع کے اندر جو تو ت ہو دہ اختیار میں نہیں ہے۔ اس وجہ سے تو اتر سے قطعیت کافائدہ

حاصل ہوتا ہے۔ یہ قیاس ہی کی ایک نوع ہے چنا نچہ جب مسئلہ کے دلائل کا استقراء کر نے

حاصل ہوتا ہے۔ یہ قیاس ہی کی ایک نوع ہے چنا نچہ جب مسئلہ کے دلائل کا استقراء کرنے

سے ایک ایسا مجموعہ فراہم ہوجائے جوعلم کافائدہ دے سکے تو وہ بی دلیل مطلوب ہے۔'

21- برثر يندرس ، مشاكل الفلاسفة ، ص 24

٢٨- جابر بن حيان ، حواله بالاص ٢٨٠

٢٩ حواله بالا

٣٠- حواله بالا

ا٣- حواله بالا

٣٢- حواله بالا

٣٣-حواله بالا بض٣٢٣

۳۳- زی نجیب محود، جابر بن حیان، ص۸۳

٣٥- جابرحيان، كتاب الخواص ، ٢٣٢

۳۷- حواله سابق ص۲۳۳

٣٠- وْاكْرْعَلْ مَا فِي النشار، منهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ١٠٠٠

۳۸- مقدمه ابن خلدون ۱۰۰/۳

٣٩- ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، ص١٨

١١١ حواله بالاص ١٢١

ابن سینا، المنطق بحقیق سعید زاید، قامره ۱۹۲۳ء، ۵۲۵ د ما بعد

٢١- ابن بينا، البرهان، ص١١

٣٣- مشاكل الفلسفة، ص٨٣ ومابعد

١٣٩ - جون يمنى ، الفيلسوف والعلم ، ص١٣٩

٣٥- حواله سابق ص٠١١

٢٠١- رايشباخ،نشأة الفلسفة العلمية، عربي ترجمة اكثر فؤادزكريا، قابره ١٩٦٨ وص٢٠١

27- واكثرعبدالرطن بدوى،مدخل جديد الى الفلسفة،بيروت 1920ء،ص٢٠

٨٦- رايطباخ، نشاة الفلسفة العلمية ، عربي ترجمة اكثر فؤاوز كريا، ص٥٣، واكثر محد

زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي طبع چارم ١٩٨٠ م ١١٥

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

99- الصدر بحم باقر ، الأسس المنطقية للاستقراء - ص

٥٠- و اكرمحووريدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص١١٥

١٥- حواله سابق بص ١١٠-١١١

٥٢- حواله سابق ص ١١١

ar- الصدر ،محمر باقر ، الأسس المنطقية للاستقراء ، ١٩٢٠

۵۳- ۋاكىرمحمودزىدان،حوالدبالاس١١٢

٥٥- واكرزى نجيب محمود، دفيدهيوم مصر سلسلة نوالغ الفكر الغربي ص ٢ او مابعد

٥٦- رايشنباخ حواله بالاص ٨٥

۵۷- الصدرمحد باقر ،حواله بالاص٩٣

۵۸- رايشنباخ، حواله بالاص ۸۵

۵۹- واكرمحووزيدان، حواله بالا، ص ۷۵، نيز ديكه عبدالفتاح الديدى، النفسانية المنطقية عند حون ستبوارت مل ممر، ١٩٦٩ء ص ٢٨وابعد

-۱۰ منطق تعبیر کے مطابق ضروری یا بدیمی قضیه اسے کہیں گے جس کا نقیض قابل تصور نہ ہواور چوں کہ فطرت کے تسلسل کے قضیہ کا نقیض قابل تصور ہے اس لیے اس کی منطقی ناگزیریت لازمنہیں آتی۔

١١- واكرمحودزيدان، حوالة بالا بص٢٦

٦٢- رسل، مشاكل الفلسفة، ٩٣٠

Rydnil V, Quantum Mechanics, Moscow Peace - Tr

Pulbishers P. 14,

Ibid., P. 17 - 70

Russell B., Scientific Outlook (London 1961) P.96 - 62

Wrener Heisenberg - ۲۲ جرمنی کاعالم طبیعیات بدا ۱۹۰۰ میں بیدا ہوا کوائم تھوری کابانی سمجھاجاتا ہدد کیصے ڈاکٹرعربی اسلام، مقدمة لفلسفة العلوم، قاہره، کے 190ء، حاشیص ۱۹۹

```
٢١- رايشياخ، حواله، ١٢-
```

٢٨- وْاكْرْجِلالْ مُوكْ، منهج البحث العلمي، ص٥٠

۲۹ - رسل، بر ريند مشلكل الفلسفة عربي ترجم محمد عماد الدين بن اساعيل اورعطيم محودهنا، قامره، ١٩٢٧ء-

· 2- واكثرز كنجيب محود، الجبر الذاتى ، عربي ترجمه واكثر الم عبد الفتاح المام مصر ١٩٧١ ، ص ٢٥٧

The Works of Aristotle Translated into English by D. -21
Ross London 1963, Vol. I, P.94

Ross D., Aristotle, London 1964. P. 72 -4r

نيزد كيصُ ارسطو، علم للطبيعة ، تاليف باتلى سأتهليرع بي ترجم احد كفي السيدم مر١٩٣٥ ع ١٣١١

27- رسل، مشاكل الفلسفة ، ص م

٧٥- ۋاكرزكى نجيب محود، حواله بالاص ١٩٨

۵۷- حواله سابق م ۱۹۹

٢٥- و اكثرياسين ظيل، منطق المعرفة العلمية، بيروت ١٩٤١ء، ص٢٣

24- الفاراني، كتاب المجموع، مصر١٣٢٥ء ص٠٨

24- رسائل اخوان الصفا، ۳۳۹/۲ بياليسوال رماله

٨٩- حوالهسالق

٩٠- جابر بن حيان، مختار الرسائل، كتاب التصريف، ٩١٥

٨١- حواله سابق ص٢٢٣

۸۲- حواله سابق ص ۱۹

٨٣- الفاراني ،خواله بالاص ٩ ٧

٨٣- ارسطو، في السماء والآثار العلوية تحقيق عبدالرحمن بدوى، قامره، ١٩٦١ وص ٣٥٨

مه- الغزالى، تهافة الفلاسفة ، معرا ١٩٤٥ و تحقيق و اكثر سليمان دنيا بص ٢٢٥ ، نيز و كي و اكثر اكثر المسليمان دنيا و المسليمان دنيا في نظر الغزالى ، معرا ١٩٥٥ و المرسليمان دنيا في المسليمان دنيات المسليمان المسليمان دنيات المسليمان الم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

٨٦- ابن سينا، القانون، ١٦/٥

- ۱۵۸ و اکر محمکال سین، طب الدازی، مصر ۱۹۲۱ء ۱۳۹، مظاہر میں بی تشریح کے کردار کابیہ مفہوم اور بطور خاص علم الطبیعة کے مفاہیم وہی ہیں جن پر بعد میں ماکس پلانک (۱۸۵۸ء ۱۹۲۵ء) فی طبیعیات کے میدان میں خاص طور سے زور دیا تھا۔ اس نے وضاحت کی تھی کہ ''لا جبریت کا اصول علمی بحث کے مقاصد کو محدود کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اعتراف کرنا بھی ضروری ہے کہ اس اصول کا منطق نظر سے تصور کرنا محال نہیں ہے۔'' دیکھتے بدوی، مدخل جدید الی الفلسفة ، ص۹۳

٨٨- جابر بن حيان ، حواله بالا ، كتاب القديم ، ٥٣٧ وما بعد

٨٩- ابن سينا، البدهان ، ص ١٧ اوما بعد

90- مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم: بحوثه و كشوفه البصرية ، جلداول مقدمه

۱۹ - رسل، برثر بندر، حواله بالاص ۲۸

٩٢- بدوى، حواله بالاص١٠١

٩٣ - الكندى، رسائل الكندى الفلسفية في العلّة الفاعلة للمدّ و الجزر ١١٨/٢٠

٩٧ - و يكي مصطفل نظيف، حواله بالا، جزءاول، المقدمه

90- و کیمی رازی، العرشد، ص ۲ نیزاین سینا، القانون، ۱/۱

94- الشوكاني محمد بن على بن محمد، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول من المع اول، معر ١٣٥١ وص ١٣٥٧

92- و اكثريلين ليل، منطق المعرفة العلمية، ص ١٤

۹۸ - النشار، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، ص٠١١-

99- الشوكاني،حواله بالابس ٢٠٤_

• • ا- حواله مالا

١٠١- النشار، حواله بالاص ااا

۱۰۲- الشوكاني،حواله بالا،ص ۲۰۷_

١٠١- وْ اكْرُونْ فِي الطَّويْلِ، أسس الفلسفة ، ١٦٥ نيز ديكهيَّة:

Bacon R., Novum organum. Great Books U.S.A. 1952 P. 141-142

١٠٣- دُاكْرُتُو فِتْ الطُّويل جون ستيوارت مل ممرسلسلنوالغ الفكرالغربي م ١٣٥-

Mill J.S., A System of Logic, London 1973, P. 388 -1-2

٢٠١- الشوكاني:حواله بالاص ٢٠٨

2-١- دُاكْرُنُو فِيقَ الطُّومِلِ، حواله بالا بص٢ ١٣٦

Mill J.S., op. cit., P. 391 -1•A

٩ - ١ - الشوكاني ،حواله بالا بص٢١٣_

١١٠- ابن منظور، لسان العرب، ١٨/ ٢٣٠٠

ااا- الشيخ محم الخضرى أصول الفقه ، ص ٣٥٨ ـ

۱۱۲- ڈاکٹرالنشار،حوالہ بالاص ااا۔

Bacon R., op. cit. P. 141 - 117

١١٢- و اكثر جلال موكل، منهج البحث العلمي عند العرب، بيروت ١٩٤٢ء، ص١١٠

110- النشار، حواله بالاص ١١٨ـ

١١١- حواله بالا

١١٠- التمانوي، كشاف اصطلاحات الفنون،١٩/٢٠-

١٨٨-حواله بالا

199- النشار، حواله بالا بص١٢٠-١٢١_

١٢٠- الشوكاني ،حواله بالاص ٢٢١

Mill. J.S., op. cit., P. 392-171

۱۲۲- و اكرمحودزيدان، الاستقراء والمنهج العلمى، بيروت ١٩٦٦ء

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

١٠٢١ - حواله بالاص١٠١

١٢١- حواله مالاص١٨

110- محدفرحات عمر، طبيعة القانون العلمي ممر، ١٩٢٩ ع ٢٥

١٢١- وُاكْرُ زَكَى نِجِيبِ مِحود، ديفيد هيوم، ص٠٤

١٢٧- ۋاكرمحودزيدان،حواله بالاص ١٠١٧

۱۲۸ - الصدر ، محمر باقر ، فلسفتنا ، بيروت ١٩٢٩ء ، ص ٧٧ و مابعد

179- الصدر ، محمر باقر ، الأسس المنطقيه للاستقراء ، بيروت 1941 م · ١١-١١١

۱۳۰- ڈاکٹرزکی نجیب محمود، جابر بن حیان، ص ۸۷

۱۳۱- رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، كتاب سوم عربي ترجمه ذاكر محقى الشيطى بمصر ١٩٧٤ عص ١٧١

١٣١-رسل، حوالة بالاص٢٦

١٣٣- وْ اكْرُ مُحْمُودْرْ بِدِان ،حواله بالا ،ص٨٣

١٣٣- جون كيمني ،الفيلسوف والعلم، ١٢٥

١٣٥- وُاكْرُزِ كَي نجيب محمود ،الجبر الذاتي ،ص١٩٩

١٣٦١ - وْاكْرُعْرْ مْي اسلام، لودفيج فتجنشتين،سلسلة نوابغ الفكر الغربي، تام ١٩٦٥ء

١٣٧ - لودفيج فتجنشتين، رساله منطقية ، عر في ترجمه و اكثر عن اسلام، قابره ١٩٦٨ و ١٢٠

١٣٨ - حوالهُ مالا

Russell B., Mysticism and Logic (London 1959) P. 180-179

Ibid., P. 180 -100

Ibid., P. 181 - M

Russell B., Analysis of Mind (London 1949) Cl v. P. 217 - Irr

www.KitaboSunnat.com

حصدووم

شخصيات وافكار

ابن رشدٌ اوران کی علمی خدمات

خاندانی پس منظر

پورانام ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن احمد ابن رشد الفیلسوف ہے۔ ولادت ۵۲۰ ھ/ ۱۱۲۱ء میں ہوئی۔ قرطبہ میں پرورش پائی۔ دادا کالقب بھی ابوالولید تھا۔ وہ اندلس میں قاضی القضاۃ کے منصب پرفائز تھے۔ وہیں امام مالک کے فقہی مسلک کا مطالعہ کیا کیوں کہ اندلس کا سرکاری مسلک یہی تھا۔ تہ کملة الصلة کے مصنف ابن الآبار نے ان کے دادا کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ فقیہ تھے، عالم تھے، فقہ کے حافظ تھے۔ فقہاء کے اقوال کی ماہر انہ واقفیت رکھتے تھے۔ علم فرائض اور علم اصول کے واقف کارتھے۔ ریاست اور علم گھرکی لونڈیاں تھیں۔ فہم و تھے۔ ملے مرفراز تھے۔ قرطبہ میں قضا کے عہدے ذکاوت سے بہرہ مند تھے۔ دینداری ،عزت ووقار سے سرفراز تھے۔ قرطبہ میں قضا کے عہدے پر مامور ہوئے اور اپنی کتابوں، کی مامور ہوئے اور اپنی کتابوں، تالیفات، مسائل اور تصانیف کی اشاعت میں لگ گئے۔ لوگوں کا مجمع آپ کے گھرلگار ہتا تھا۔ جو مختلف مسائل میں آپ سے مشورہ لیتا تھا۔

داداجن کی شہرت بلاد مغرب تک جا پنجی تھی۔۵۲۰ ہیں انقال کر گئے۔اس وقت مرابطین امراء آپ سے تعاق رکھتے تھے اوردین معاملات میں آپ کی رایوں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے بلکہ آپ کوسیاست کی وادی پرخار میں بھی قدم رکھنے کا موقع ملا جبکہ مرابطین کے آخری دور میں آپ کومراکش مدد حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ یہ وہ وقت تھا جب عیسائیوں نے انگریز بادشاہ الفانو کے ساتھ مل کر اندلس میں سازشوں کے دام بچھا دیے تھے۔ تھے اور شہنشاہ کے سامنے اندلس کے خلاف جنگ کے داستے انہوں نے ہموار کردیے تھے۔ ابن رشد کے والد کی سیرت بھی ملاحظہ بیجئے ،ان کی اٹھان بھی ان کے والد کی طرح وہ بھی موئی۔ حصول علم کی خاطر انہوں نے بھی مشکلات برداشت کیں اور والد کی طرح وہ بھی قرطبہ میں قضا کے عہدے پرمشمکن ہوئے۔اپنے بیٹے ابوالولید کے ستارہ کے طلوع کا منظر قرطبہ میں قضا کے عہدے پرمشمکن ہوئے۔اپنے بیٹے ابوالولید کے ستارہ کے طلوع کا منظر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

د کی کراورمتر و کہ رفعت اور منزلت پر پہنچنے کی صلاحیت اور ہوش مندی کی جھلک اس میں دکھ لینے کے بعد بالآخر ۲۲ ۵ھیں وفات یا گئے۔

ای لیے اس میں کوئی جرت کی بات نہیں کہ ابن رشد کی زندگی میں نہمیں وہی مثال نظر
آتی ہے جواس صاحب شرف اور باوقار گھر انے میں منتقل ہوتی آرہی تھی۔ اپنی تربیت کے
مزاج اور خاندان کی تاریخ کے مطابق باپ اور دادا کے مسلک پرگامزن ہوئے۔ خالص دین
ماحول میں پرورش پائی۔ فقہ ماکئی کا درس لیا اور اپنے والد ابوالقاسم سے حدیث روایت کی
اور ان کے سامنے المہ و ظایا دکر کے سائی۔ علم کلام کے مسائل و ندا ہب پر گہری نظر حاصل
کی پھر اپنے استاذ ابومروان ، ابن مسرہ اور دوسرے اساتذہ جیسے ابن سمعون ، ابوجعفر بن
عبد العزیز ، ابوالقاسم بھکوال وغیرہ جیسے اس طین کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ پھر ابوجعفر
ہارون کی شاگر دی اختیار کی جن کے ہاتھوں ابن رشد کی طب اور فنون طب کی تعلیم کمل ہوئی
ادر حکمت و فلفہ کے بہت سے علوم حاصل کیے۔

حتى بن يقظان جيسى مشهورداستان كے مصنف ابوبكرابن طفيل كے معاصر ہوئے۔
ان سے دوئى كى اور فلسفہ و فد ہب ميں موافقت بيدا كرنے كى كوشش ميں ان كے قصہ كاطر ز
اختيار كيا۔ اگر مين ہے كہ ابن طفيل اى مشہور داستان كى تخليق ميں ماہر سمجھے گئے جس ميں
فد ہب وفلسفہ اور قلب وعقل ميں وحدت وہم آ ہنگى كے امكانات موجود بيں توبيكى درست
ہے كہ ابن رشدا يك السے فلسفہ كى تشكيل ميں تفوق ركھتے بيں جوائى مضمون كى بہترين تعبير كرتا
ہے اور فصل المقال اور الكشف عن مناهج الادلة ميں اس كى تشری كرتا ہے۔
علم سرونا نيا

علمى برداخت

ابن رشد نے علم کی تحصیل اس کے مختلف و متنوع ما خذ سے کی۔ خاص طور سے اکثر یونانی تصانیف کے ترجمہ کے بعدان کاعلمی ذخیرہ کافی وسیع ہو چکا تھا۔ ان ترجموں میں طبیعی علوم، ریاضی، فلسفہ وغیرہ فکر یونانی کے مختلف پہلوشامل تھے۔ اسی لیے ابن رشد کا ان تمام علوم پراحاطہ تھا اور اس فکر کی وسعت و گہرائی میں وہ اتر چکے تھے۔ آپ سے پہلے ان فلاسفہ کی ایک قطار ہے جنہوں نے اس قدیم فکری ورثہ پررڈشی ڈالی اور اس کے مختلف پہلوروشن کے۔ ایک قطار ہے جنہوں نے اس قدیم فکری ورثہ پررڈشی ڈالی اور اس کے مختلف پہلوروشن کے۔

ان میں ابن سینا، فارائی اور غزالی کا نام نمایاں ہے بلکہ ان مفکرین کے درمیان مباحث اور مناظرے بھی ہوئے جن سے فکری زندگی اور اسلامی ثقافت میں شادائی آئی۔ مثال کے طور پر غزالی نے فارائی اورابن سینا سے تھافۃ الفلاسفہ میں جو علمی مناظرے کیے ہیں آئہیں ابن رشد بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ غزالی کی ان پر تنقید اور بعض ان فلسفیانہ مسائل میں ان کی تکفیر نے جوان کے خیال میں دینی عقیدہ کی مبادیات سے نکرائے ہیں۔ ابن رشد کو اس کتاب کی فلسفیانہ تر دید پر مجور کیا اور انہوں نے اپنی کتاب تھافۃ المتھافۃ میں غزالی کی تحریوں کا جائزہ لیا۔

ابن رشد کے مباحث فلسفہ تک محدود نہیں ہیں بلکہ فقہ پرآپ کی گہری نظر اور کائل ادراک نے متعدد تصانیف اس موضوع پر پیش کیں۔ اس طرح علم کلام ، اس کے مختلف فذاہب اور متکلمین کے حالات کا آپ ماہران علم رکھتے تھے اوراس کے اہداف و مقاصد اور وسائل و غایات پر کمال حاصل تھا۔ اس کے علاوہ ان علوم وفنون میں بھی آپ درک رکھتے تھے جن سے فلسفہ دھکمت پر کام کرنے والاشخص بے نیاز نہیں رہ سکتا، چنا نچ آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی ، اس میں مہارت بہم پہنچائی اورا پی کتاب الکلیات تصنیف کی۔

ابن ابی اصبیعہ اپنی کتاب طبقات الاطبیاء میں اور ذہبی ، انصاری اور ابن الآبار جسے مؤرضین کہتے ہیں کہ اپنی شادی کی رات اور والد کی وفات کی رات کوچھوڑ کر انہوں نے کوئی دن یا رات بغیر درس یا تصنیف کے ہیں گذاری۔ بسا اوقات علمی مصروفیت انہیں گر والوں کی طرف سے لا پرواکر دیتی اور بڑھا ہے کے لیے مال جمع کرنے کی فکر سے بے نیاز ہوجاتے۔ بڑی فراخی سے عطیات سے نوازتے اور جب غیر پسند یدہ عناصر اور دشمنوں پر موائن فضیات مال خرج کرنے پر انہیں ملامت کی جاتی تو جواب میں کہتے ''دشنوں پر نوازش کرنا فضیات ہے، دوستوں کوعطاکرنے میں کیا خوبی ہے؟'' آپ نے ایک بارایسے خص کو مال دے دیا جس نے آپ کی تو ہین کی تھی جس پر آپ کواس سے بازر کھنے کی کوشش کی گئی، کیوں کہ ایسے جس نے آپ کی تو جی کے بیغا محال تھا۔

ابن الآباران کے بارے میں لکھتے ہیں''وہ اپنی علقِ مرتبت کے باوجود تواضع کا پیکر

اور شفق ومهربان تنظ الیمن بیزی وانکساری انہیں اس بات کی اجازت نددیتی تھی کہ کی طرح اپنے تمام معاصرین کی طرح وہ بھی ابدولعب کی مجلسوں میں بیٹے جا کیں جبکہ اس حرکت میں بعض علاء کوکوئی قباحت نہ محسوں ہوتی تھی۔ ابن رشد اس طرح کی محفلوں سے ابنا دائن بچائے رکھتے۔ وہ ان چیزوں کو اپنے علم وفضل اور منصب قضا کے منافی سجھتے تھے اور اندلس کے ایک معزز خاندان کے فرد کی حیثیت سے ان سے اجتناب کر تا ضروری سجھتے تھے۔ ان کی پاک دائمی کا حال بیتھا کہ ایام شباب میں جوغز کیس اور عشقی نظمیس کہی تھیں انہیں خاکس کر دیا تاہم اجھے اشعار آپ کو حفظ تھے اور حکمت وموعظت کے مواقع پر اور نظائر وشوا ہر پیش کرتے وقت ان سے استدلال کرتے تھے جیسا کہ ابوالقاسم بن الطیاسان کا بیان ہے کہ انہیں ابوتمام موزوں مواقع پر انہیں چسپال کردیتے تھے اور اپنی میں ان کی مثالیں بکثر ت دیتے تھے اور موزوں مواقع پر انہیں چسپال کردیتے تھے اور اپنی میں ان کی مثالیں بکثر ت دیتے تھے اور موزوں مواقع پر انہیں چسپال کردیتے تھے۔

ابن رشد نے فلف میں جوعظیم الشان کتابیں تصنیف کیس ان کی وجہ سے آپ کو دوام کی زندگی نصیب ہوگئ اور بعد کے ادوار میں ان کے گہرے اٹرات مرتب ہوئے۔ان تصانیف میں سے بیشتر جوہم تک پہنچ سکی ہیں،ارسطوکی کتابوں اور تصانیف کی تفسیر وتشریح اور خلیل و تجزیه پرمشمل ہیں یا اپنے فکری وفلسفیانه مسلک کی توضیح وتفہیم کے لیے طبع زاد كتابيس بي جوان كي خصوص نقطة نظر كى ترجماني كرتى بين يا دوسر علماء ومفكرين يرتنقيد كرتى نظر آتى ہيں۔ كہا جاتا ہے كه آپ كے مسودات، كتابوں، تاليفات، تشريحات اور ترتیب و محقیق کے قیمتی کاموں کا انداز و تقریباً دس ہزار اوران کا ہے۔اسلاف کے علوم کی طرف متوجه ہوئے تواہی معاصرین ہے آ گے بڑھ کران میں امامت کا درجہ حاصل کیا۔ فلفه كي طرح طب مين بھي مهارت حاصل كى اور شهور كتاب الكليات ، لكھي جوايين زمانے کے حساب سے طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ ای طرح لوگوں نے لکھا ہے کہ وہ فقہ میں كما يروز كارتها وكالبداية المجتهد ونهاية المقتصد فقرك مأخذين شار کی جاتی ہے۔ ابن الآبار کہتے ہیں'' آپ پرروایت سے زیادہ درایت کا اثر تھا، فقہ، اصول اورعلم کلام وغیرہ کی تعلیم حاصل کی ۔اندلس میں آپ کی طرح کاعلم وفضل کسی کے حصہ میں نہ

آیا۔ آپ دقارادر عزت کے حصول کے باد جود منگسرالمز اج اور متواضع تھے۔'' علماء سے روابط

جہاں تک آپ کے علمی تعلقات کا مسلہ ہے تو آپ نے ان معاصرین سے راہ ورسم رکھی جوعلم فضل کے پہاڑ تھے اور جن کی شہرت دمقبولیت ان کی زندگی میں اور موت کے بعد بھی عروج کو پنچ چکی تھی ، خاص طور سے دومعا صرعلاء کا نام سرفہرست ہے۔ایک ابن زہر ہیں جن کے طبی مطالعہ سے ابن رشد متاثر ہوئے۔انہوں نے اپنی طب کی کتاب السکلیات میں فروی تفصیلات ہے قطع نظرتمام انواع کی بیاریوں کاعمومی مطالعہ پیش کیالیکن اعضائے جسم كولاحق مونے والے امراض كاجزئياتى مطالعة كرناره كيا تھا۔ فروعى مسائل يركوئى كتاب نہ لکھ سکتے تھے۔فنی اور عملی مسائل جوان کی نگاہ میں زیادہ اہم تھے ان سے جووت بچتا بس اس کوفروی مطالعات میں استعال کریاتے ای لیے وہ ان فروی مسائل کے سلسلہ میں اینے دوست ابن زہر کی تالیف کی طرف عوام کی توجہ مبذول کراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ''کسی ایک جز کی بات نہیں بلک یہ بوری کتاب (السکلیات) جس محض کو پیندآ جائے اوراس کے بعد مزیداساسیات کاعلم حاصل کرنا چاہے تو بہترین بنیادی کتاب ابومروان ابن زہر کی التيسيس ب- مي نخود يركابان سه ما كلي تقى اوراس كانسخة تياركيا تقااوروه كاب الاقاويل الجزئية بجس مس اتوال كليك شديدمطابقت مس نے كي تھى كيكن ابن زہر نے اس سے آ گے برد رو کر علاج کے ساتھ علامتوں کی نشا ندہی بھی کی ہے اور اصحاب الاصول ک طرح مرض کے اسباب بھی بتادیے ہیں۔"

ابن طفیل سے ابن رشد کے تعلقات اس سے زیادہ گہرے تھے کیوں کہ ابن طفیل طب
سے آگے بڑھ کر اس فلسفہ سے بھی دلچہی رکھتے تھے جو ابن رشد کی اصل جو لان گاہ تھی ، لینی
فہ جب اور عقل یا حکمت و شریعت کے درمیان وحدت کی تلاش یا مزید ابن طفیل نے ہی
آپ کو امیر الموحدین امیر المونین ابو یعقوب بن عبدالمومن کی خدمت میں پیش کیا تھا اور
امیر کے سامنے آپ کی تعریف کی تھی ۔ وہ دروازے آپ کے سامنے کھولے تھے جس سے
امیر کے سامنے آپ کی تعریف کی تھی ۔ وہ دروازے آپ کے سامنے کھولے تھے جس سے
اندلس کے ملی حلقوں میں آپ کی فکر کی نشروا شاعت ہوئی اور آپ کی مقبولیت بڑھ گئی۔

خاص طور سے اس وقت آپ کی شہرت کو چار جا ندلگ گئے جب امیر المونین نے تالیفات ارسطو کی تشریح و تحلیل کا کام آپ کے سپر دکیا۔

عبدالواحدالمراکشی نے ابویعقوب یوسف کے دربار میں ابن رشد کی پیشی کا تذکرہ کیا ہے اوراس نا درروزگارفلفی کے ایک شاگر دفقیہ ابو بحربن کی القرطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب وہ امیر المونین کی خدمت میں پنچ تو ابن رشداورابن طفیل کو ہاں موجود پایا بموخر الذکر نے پہلے کی تعریف کرنی شروع کی اوران کے خاندانی وقار اور علمی میراث کا تذکرہ شروع کیا۔ اس وقت خلیفہ نے آسان کے سلسلہ میں فلاسفہ کی رائے معلوم کرنا چاہی کہ وہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد کا دامن حیا اور خوف نے پکڑلیا وہ معذرت کرنے گے اور علم فلی سے یا حادث؟ ابن رشد کا دامن حیا اور خوف نے پکڑلیا وہ معذرت کرنے گے اور علم فلیفہ سے دلچی کا انکار کرنے لگے۔ جب خلیفہ کوان کے خوف کا احساس ہوا تو اس نے ابن طفیل سے اس مسئلہ پر گفتگو شروع کی اور ارسطوا ور افلاطون نے جو پچھ لکھا تھا اس کے خلاف علمائے اسلام کے دلائل کی تائید کرنے لگا۔ اس وقت ابن رشد کو اطمینان خاطر نصیب ہوا اور انہوں نے تعمیل سے علمائے اسلام کی رائے کی وضاحت کی۔ یہاں تک کہ خلیفہ خوش ہوگیا اور اس نے آئیس خلتوں سے نوازا۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں کی تشریحات کا سلسلہ اس وقت شروع کیا جب خلیفہ نے اس کی خواہش ظاہر کی اور ان کے دوست ابن طفیل نے خلیفہ کی بیخواہش ان تک پہنچائی۔خلیفہ نے ارسطو کی کتابوں کے جہم ہونے کا شکوہ کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ بیابہام یا تو خود ارسطو کی تحریروں میں اضطراب ہونے کی وجہ سے ہے یا مترجمین کی تحریریں اس کا باعث ہیں جس کی وجہ سے انہیں سجھنے میں خاصا تکلف کرتا ہوتا ہے۔ اس لیے اس نے خواہش کی کہ ابن رشد ان تحریروں کو اچھی طرح سے سجھنے کے بعد ان کی تلخیص و تشریح کردیں تا کہ فلفہ سے دلچیں رکھنے والوں کو مقصد کے حصول میں آسانی ہو۔

یمی وجہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ پراچھا خاصا وقت صرف کیا اور دوسری بڑی ذمہ داریوں کے ساتھ بتدریج ان کی تشریح و تحلیل کا کام بھی جاری رکھا۔ خلیفہ نے ۵۲۵ ھیں انہیں اشبیلیہ کا قاضی بنادیا تھالیکن اس سے ان کے علمی کام میں کوئی فرق ندواقع ہوا۔ای شہر میں رہ کرانہوں نے کتاب الحیوان کے کی اجزا کی تشریح کی اور گتاب السطبیعه کی معتدل تشریح کا کام بھی بہی ختم کیا۔ پھر ۲۹ کہ ھیں جب قرطبہ میں ایک شدید زلزلہ آیا تو وہ قرطبہ آگئے اور ارسطوکی تالیفات کی تشریح کا کام جاری رکھا لیکن قرطبہ کی اقامت دوام نہ پاسکی کیوں کہ خلیفہ کا اعتاد حاصل کرنے کے بعد بڑی بھاری ذمہ داریاں آپ نے اوا کیس اور اس سلسلہ میں بلا دمغرب اور اندلس کے متعدد سفر آپ کو کر تا پڑے۔ ای طرح برابر سفر میں رہے یہاں تک کہ ۵۵ کہ ھیں ابولیعقوب نے آپ کو مراکش بلالیا اور ابن طفیل کی جگہ آپ کو اپنا درجہ اول کا طبیب مقرر کیا۔ پھر قاضی ابوجمہ بن مغیث کی جگہ قرطبہ کے منصب قضا پر آپ کو فائز کیا۔

جب ابویعقوب کا انقال ہوگیا اور اس کا بیٹا ابویوسف منصور باللہ کے لقب سے سرفراز ہوکر تخت خلافت پر بیٹھا تو ابن ابی اصبیعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کا مقام ومرتبہ اور برھ گیا۔ امیر بادشاہ ارگوان الفانسو سے ۱۹۵ھ میں برسر جنگ تھا چنانچہ امیر نے ابن رشد کی خاطر تواضع کی۔ انہیں اعزاز واکرام سے نواز ااور اس سے سلطنت موحدین کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہوا۔ خلیفہ کے داماد ابوجم عبد الواحد ابن اشیخ ابوحفص البختانی کی جگہ آئہیں بھایا۔

ابن رشد کہتے ہیں 'امیرالمونین سے میں جتنی توقع کرسکتا تھااس سے زیادہ انہوں نے مجھے قریب کرلیا۔' ای لیے ابن الآبار اُزھار السریساض فی اُخبار عیاض میں کہتے ہیں'' بادشاہوں کے درمیان آپ کو بڑا او نچا مقام ملا تھا لیکن آپ نے اس سے مال جمع کرنے کی کوشش کی ندا پی حیثیت کو بلند کیا۔انہوں نے اس مقام کواپے شہر کے لوگوں کے لیے خاص طور سے اور پورے اندلس کے لوگوں کے لیے خاص طور سے مفادات ومصالح کے شخفط کا ذریعہ بنایا۔

دورآ زمائش

گردش زماند نے ابن رشد کوچین سے سانس ندلینے دیا۔ حالات نے بلٹا کھایا اورجلد می خلیف آپ سے ناراض ہوگیا۔ انعام واکرام کے بعداب انقام کا دورشروع ہوا۔ گرفتاری کا حکم صادر کیا۔ آپ کو ذلیل کیا۔ قرطبہ کے قریبی گاؤل لوسینا جو یہود یوں کی مخصوص آبادی محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

تھی، سے نہ ہٹنے کا تھم نافذ کر دیا۔ای طرح آپ کی کتابیں نذر آتش کرادیں۔عوام کے لیے ایک منشور شائع کیا جس میں فلسفہ کی کتابیں پڑھنے اور فلسفہ کے مسائل پرغور کرنے پر یابندی لگا دی اور ابن رشد کی آز مائش کا واقعہ شہور ہوگیا۔

آزمائش کے اسباب کا تجزیہ کرنے میں مفکرین اور علاء کے درمیان اختلاف رہاہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ابوالولید ابن رشد نے امیر المومنین منصور کے بھائی ابو یکی حاکم قرطبہ سے محبت و دوی کے تعلقات استوار کرنے میں احتیاط اور ہوش مندی سے کامنہیں لیاجس کی وجہ سے امیر المومنین کی اولیت پرحرف آیا۔ چنانچہ اس نے ابن رشد کوانقام کانشانہ بنایا۔

انساری اورابن افی اصبیعہ ایک اورسبب بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ 'ابن رشد کے سلسلہ میں منصور کے دل میں یہ بات موجود تھی کہ جب وہ منصور کی مجلس میں حاضر ہوتے تھے، اس سے بات کرتے تھے یاعلمی مسئلے پراس سے مباحثہ کرتے تھے و منصور کو تکلفات کا پردہ ہٹانے کے لیے یا اُخی کہ کہ کرمخا طب کرتے تھے۔ اس سے با دشاہ کے دل میں غصر آیا اور اس نے انہیں اہتلاء میں ڈال دیا کیوں کہ خلفاء وسلاطین تو القاب رفعت کے عادی ہوتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ ابن رشد کو ہم مشر بی اور یارانہ صحبت سے نہیں نواز اگیا تھا اور ان مجلسوں سے آبییں دور رکھا گیا تھا جن میں تو م کے اشراف حاضر ہوتے تھے، چکنی چپڑی با تیں کرتے تھے، خلفاء اور بادشا ہوں کی تحریف میں ادبیت اور صنعت فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔ ''

مؤرضین نے ایک اور سبب بیان کیا ہے دہ یہ کہ بن رشد نے جب اوسطوکی کتاب الحیوان کی شرح کی اور حیوانات کی تعداد اور خصوصیات بتاتے ہوئے جب وہ زرافہ پر پنچ تو تبعرہ کیا کہ انہوں نے بیجانور بادشاہ بربر کے پاس دیکھا ہے۔ بربر کے بادشاہ سے مراد منصور کی ذات تھی۔ جب امیر نے بی بات کی تو اس نے دل میں اسے رکھ لیا اور ابوالولید کے خلاف نضا بنادی کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ بادشاہ بربر کہہ کر ابن رشد نے اس کا غداتی اثر ایا اور اس کی تو بین کی ہے۔

فغهاءاورفلاسفه كي چيقلش

آزمائش کی دعوت دینے والا ظاہری سبب بیمعلوم ہوتا ہے کہ ان کے معاصرین میں ایک گروہ نے امیر کے پاس ان کی شکایت کی تو امیر کے دربار میں ان کی چغلی مقبول ہوگئ۔ خاص طور سے جبکہ انہوں نے ابن رشد کی بعض تلخیصات امیر کے سامنے چیش کیں جن میں انہوں نے اپنی تحریر میں فلاسفہ کے اس قول کو منضبط کیا تھا کہ ذرجرہ بھی ایک اللہ ہے۔ قد ماء کی بیمبارت مخالفین نے سیاق وسباق سے کاٹ کر چیش کی تا کہ وہ ثابت کرسکیں کہ ابن رشد جنہیں امیر کی عنایت و فوازش حاصل ہے، بھی وہی بات کہتے ہیں جو تعد داللہ کے حامیوں کا قول ہے، چنا نچہ منصور نے انہیں لعنت و ملامت کا مستق سمجھا، ان کی اور ان کے ساتھ علم و فلسفہ میں دلچیسی رکھنے والے ایک گروہ کی جلاوطنی کا تھم صادر کیا اور ان کے ساتھ تھم نامہ میں مغرب اور اندلس کے تمام شہروں میں فلسفہ کی ممانعت کردی۔

بلاشبہ بیالزام محض خیال دوہم کا زائیدہ اور نفرت دحسد کا پر داختہ تھا کیوں کہ ابن رشد حبیباً محف جس نے شریعت اسلامی کا بھر پور دفاع کیا ،اس طرح کاعقیدہ کیسے رکھ سکتا تھا۔ آز مائش کا بیسلسلہ ابن رشد تک موقوف نہ تھا بلکہ ان بڑے علماء پر بھی یہی تہمت لگائی گئ جن پر فلسفہ سے دلچپس کا الزام تھا اور جوقد ماء کے علوم پر نظر رکھتے تھے۔

اییا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ کی یہ آزمائش رجعت پیند فقہاء کی ایک سیاسی فتح تھی جنہیں یغم کھائے جارہا تھا کہ سابق امراء موحدین کے ہاں پہلے تو ان کی عزت ومنزلت تھی لیکن ابدان کی جگہ علم وفلسفہ کے شاہسواروں نے لیے ہے جبکہ ابن رشد قد ماء کی کتابوں کے اولین شارح بھی نہیں تھے۔اس سے پہلے ابن بادبھش چیزوں کی شرح کر بچے تھے۔اس طرح منصور کے والد فلسفہ سے دلچیسی رکھتے تھے اور انہوں نے ہی ابن رشد کوفلسفہ سے دلچیسی مطرح منصور کے والد فلسفہ سے دلچیسی رکھتے تھے اور انہوں نے ہی ابن رشد کوفلسفہ سے دلچیسی کے اور قد ماء کی تشرح کو تحلیل کرنے اور عوام کے لیے انہیں آسمان بنانے پر آبادہ کیا تھا۔

اسی لیے رینان کا خیال ہے کہ فقہاء اور نہ ہی طقہ نے امیر کے دربار میں رسائی حاصل کرنے کے لیے فلاسفہ کو اپنے انتقام کا نشانہ بنایا اوران کی منزلت ورفعت کو خاک میں ملایا۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے فلاسفہ کے نفوذ واثر ات ختم کیے۔ ان کوعہدہ ومنصب محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے ہٹوایا تا کہ وہ عوامی تقید کا نشانہ بن سکیں۔ان کے مقصد کی تکمیل اس طرح ہوگئ کہ انہوں نے خلیفہ نصور کا ذہنی میلان اٹل ظاہر کی طرف پایا اوراس کی اس خواہش کواپنے مقصد کا وسلہ بنایا کہ الکی مسلک کوچھوڑ دیا جائے اور قرآن وحد ہے کے مطالعہ پراکتفا کیا جائے۔
اس رائے کی تا ئیداس سے ہوتی ہے کہ منصور نے بعد میں انہیں معاف کر دیا اور مابق عہدہ پر بحال کر دیا حالاں کہ وہ اندلس سے واپس مراکش آگئے تھے۔فلاسفہ اورا میر کے درمیان شافعی علاء نے واسطہ بن کرافہام وتفہیم کی قابل قد رجد و جہد کی جس کے بعد حقیقت حال واضح ہوگئی اور غلط فہیوں کا کہرا چھٹ گیا،گر چہ کفر اور الحاد کا الزام اتی جلدی معاف نہ کیا جائے۔

وفات

اس کے بعداشبیلیہ کے امراء کی ایک جماعت نے ابن رشد کے تن میں گوائی دی کہ ان کی جانب غلط با تیں منسوب کی گئی ہیں۔ تب منصوران سے راضی ہوا اور تمام فلا سفہ سے اس کا غصہ فر وہوا۔ بیروا قعہ ۵۹۵ ھو کا ہے جیسا کہ ابن الی اصبیعہ کا بیان ہے۔ پھر خلیفہ نے انہیں مراکش بلالیا، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آیا اور انہیں اپنی مجلس سے قریب کرلیا۔ فلسفہ کی تحریم سے باز آیا بلکہ اس کی تعلیم وقعلم اور اہتمام کی طرف متوجہ ہوا۔ اس کے کہھنی عرصے کے بعد ابوالولید ابن رشد ۵۹۵ھ/ ۱۹۱۸ء میں لیعنی منصور کی وفات سے ایک ماہ پہلے انتقال کر گئے چنا نچہ جمد خاکی قرطبہ لایا گیا جہاں ان کے آباء واجداد کے پہلومیں انہیں دُن کر دیا گیا۔

تفنيفات

ابن رشد کی تمام تصنیفات کاعلم ابن اُئی اصبیعہ سے ہوتا ہے جس نے ابن رشد کی تقریباً تمام تصانیف اور فلسفہ یونان کی تمام تشریحات و تلخیصات کا تذکرہ کیا ہے لیکن اتمام فائدہ کے لیے ایک معاصر محقق محمد عمارہ کے حوالہ سے ان کتابوں کا تذکرہ کرنا بہتر ہوگا جس نے ان کی تالیفات کا احاطہ کرنے کے ساتھ ناشر اور سن طباعت اور جدید وقد یم ایڈیشنوں کو بھی صراحت سے بیان کیا ہے ۔ تے محمد عمارہ کے مطابق ابن رشد کی تالیفات

درج ذیل ہیں:

ا- فلفدوالبهات كے موضوع ير

- - (٢) تعليق على برهان الحكيم
 - (m) تعليق المقالة السابقة والثامنة من السماء الطبيعي
 - (٣) تعليق على اوّل برهان ابي نصر
- (۵) تلخيص الآثار العلويه ،اس كالكنسخددارالكتب المصرية من باوردوسرا مطبوع نسخ بوحيرا باد بندس ١٩٢٤ء من طبع بوا
- (۲) تملخيص الحس والمحسوس تحقيق، ذا كرعبدالرحمن بدوى، قابره 1900ء مي طبع ايك مجموعه مين شامل ب-
- (2) تسلنديس الخطسابة مصراا ١٩ مين طبع موئى پير ١٩٢٠ مين و اكثر بدوى في اور ١٩٢٧ مين و اكثر محمسليم في طبع كرائي _
- (۸) تلخیص السماع الطبیعی ،ایک مخطوط دار الکتب المصریة می باورحیر آباد بند سے ۱۹۷۰ میں طبع بھی ہوچکا ہے۔
 - (٩) تلخيص شرح أبي نصر
- (۱۰) تلخيص كتباب السماء والعالم ،ايك مخطوط دارالكتب المصرية مين اور حيدرآباد مندس 1962ء مين بهي طبع موار
 - (۱۱) تلخيص كتاب العباره بخطوط دار الكتب المصرية مين مجموع مين شامل موجود -
 - (۱۲) تلخيص كتاب القياس مخطوط دارالكتب المصرية ، مين مجموع مين شامل بـ
- (۱۳)تلخیص کتباب المقولات مخطوطه دارالکتب المصریة مین موجود بادرفادر بوت بروت سے۱۹۳۲ء میں طبع کیا ہے۔
 - (۱۳) تلخيص كتاب الاخلاق
 - (١٥) تلخيص كتاب أرسطو في المنطق

الات) www.KitaboSunnat.com

- (١٦) تلخيص كتاب البرهان مخطوط دار الكتب المصرية مين موجود بـ
 - (۱۷) تلخیص کتاب نقولاس
- (۱۸) تلخیص کتاب النفس ،ایک مخطوط دار الکتب المصریة مین موجود ہے۔ مجموعه "رسائل ابن رشد مین شامل کے 191ء میں ڈاکٹر اسسائل ابن رشد میں شامل کے 190ء میں شامل ہو کرقابرہ سے بھی طبع ہوا۔
- (۱۹) تلخیص کتاب الکون والفساد ،ایک مخطوط دار الکتب المصریة مین موجود ہے اور ۱۹۲۷ء میں ہندوستان سے طبع ہوا ہے۔
- (۲۰) تسلخیس مسابعد الطبیعة ،ایک مخطوط دار الکتب المصریة میں موجود ہے۔ ہندوستان سے ۱۹۲۷ء میں طبع ہوا اور ۱۹۱۹ء میں میڈرڈ سے اور ۱۹۵۸ء میں ڈاکٹر عثان امین کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ سے طبع ہوا۔
 - (۲۱) تلخيص مدخل فورفريوس
- (۲۲)تھافة التھافة ،قاہرہ ہے ۱۸۸۱ء،۱۹۰۱ء ۱۹۰۳ء میں متعدد ایڈیش نکا اور برت نے فادر بوت کے نام ۱۹۳۰ء میں تحقیق کے ساتھ شائع کی۔ آخر میں قاہرہ سے دار المعارف نے بھی شائع کی۔
 - (٢٣)جوامع الخطابة والشعر
- (٣٣) جوامع الحس والمحسوس والذكر والتذكر والنوم واليقظة والأحلام وتعبير الرؤيا.
 - (٢٥)جوامع السماع الطبيعي
 - (٢٦)جوامع في الفقه
 - (٢٤) جوامع كتب ارسطاطاليس في الطيبعيات والالهيات
- (۲۸) جوامع مابعد الطبیعة ، عربی متن اوراتین ترجمه کے ساتھ کرول کریروس نے میڈرڈ سے ۱۹۱۰ء میں شائع کی۔
- (٢٩)رسالة الاتصال، واكثر احمد فوادالاً حوانى في قابره عده ١٩٥٠ مين مجوعد ك

ساتھشائع کیا۔

(۳۰) رسالة التوحيد والفلسفة ،جرمن متشرق موللر نے ميون خے سے ۱۸۷۵ء ميں شائع كيا۔

(۳۲) شرح رسالة التصال العقل بالانسان ، و اكثر احمد فو اوالاً حوانى نے قاہرہ سے ۱۹۵۰ء میں شائع كيا۔

(٣٣)شرح السماء والعالم

(۳۴)شرح السماء الطبيعي

(٣٥)شرح عقيدة الامام المهدى (ابن ومرت)

(٣٦)شرح كتاب البرهان

(۳۷)شرح كتاب القياس

(۳۸)شرح كتاب النفس

(٣٩)شرح مابعد الطبيعة

(٣٠)شرح مقابلة الاسكندر في العقل

(۳۱) ضمیمه فی العلم القدیم بمولر نے میون خے ۱۸۵۹ء میں طبع کرایا اور مصر سے کھی طبع ہوئی، فاضل محقق نے کتاب الفصل کے ساتھ اس کی تحقیق کر کے دار المعارف سے ۱۹۷۲ء میں طبع کرائی۔

(٣٢)فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مُحقّق دَاكْرُحُمُهُ عَمَاره في دارالمعارف عدائع كرائي _

(۳۳)في الجرم السماوي

(۳۳)کتاب التحصیل

(٣٥)كتاب جوامع سياسة افلاطون وهو موجود في ترجمته العبرية

الالا www.KitaboSunnat.com

- (٣٦)كتاب الحيوان
- (٢٤) كتاب الضرورى في المنطق
- (٣٨)كتاب فى الفحص هل يمكن العقل الذى فينا وهو المسمَّى بالهيولا فى أن يعقل الصور المفارقة ، واكر المرفوالا هوائى ف-١٩٥٥ على قابره عن العقل الصور المفارقة ، واكر المرفوالا هوائى في مائع كرائى ــ
- (٣٩)كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الألهي في كتاب الشفاء لابن سينا
 - (٥٠)كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان
 - (۵۱)كتاب المقدمات
 - (۵۲) كتاب النفس ،الاهواني نة قامره عده 190 مسطع كيا
 - (۵۳) كلام على قول أبى نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان
 - (۵۴)كلام على مسائل من السماء والعالم
 - (٥٥)كلام له على الحيوان
 - (٥٦)كلام لهُ على المحرك الأوّل
 - (۵۷)كلام له على حركة الجرم السماوى
 - (۵۸)كلام له آخر عليه ايضاً (اى على الجرم السماوى)
 - (٥٩) كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار
 - (٢٠)كيفية وجودالعالم في القدم والحدوث
 - (۱۲) ما يحتاج اليه من كتاب أقليدس ، الأسكوريال مخطوط مين يمي عنوان ٢-
 - (٦٢) مختصر كتاب المستصفىٰ للغزالي
 - (۲۳) مختصر المجسطى
 - (٢٣)مسألة في علم النفس سئل عنهافأجاب عنها.
 - (٦٥) مسألة في الزمان

- (٢٢) مسئلة في الحكمة
- (٦٤)مسائل في المنطق
- (٢٨) المسائل الطبولية
- (۲۹)المسائل على كتاب النفس
- (44) المسائل المهمّة على كتاب البرهان
 - (١٤)مقالة في العقل
 - (27)مقالة في البذور والزروع
 - (۲۳) مقالة في علم النفس
 - (44) مقالة اخرى في علم النفس ايضاً
- (40) مقالة في القياس الكانام المقالة الاولىٰ من القياس الحكيم مح -
 - (٤٦) مقالة في المزاج المعتدل
 - (24) مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان
 - (44)مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالانسان
- (49)مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة فى
 صناعة المنطة،
 - (٨٠)مقالة في جوهر المالك
- (٨١) مقالة في نسخ شبهة من اعتراض على الحكيم و برهانه في وجود المادة الاولى
- (۸۲)مقالة فى الردّ على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته
 - (٨٣)مقالة في حركة الفلك
 - (٨٣) مقالة في القياس الشرطي
 - (٨٥) مقالة في الجرم السماوي

- (٨٦)مقالة في المعقول على الكل
 - (٨٤) مقالة في المقدمة المطلقة
- (٨٨)مقالة في أن ما يعتقده المشائون من أهل ملتنا في كيفية وجود
 - العالم متقارب في المعنى
 - (٨٩)مقالة في وجود المادة الاولى
 - (٩٠) مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني
 - (٩١) مقالة في كيفية دخوله في الامر جل من علوم الامام
- (٩٢)منهاج الادلة في عقائد الملة مولر في مونخ عد ١٨٥٥ مين شالع كيااور٥١٨١ م
 - میں اسپین سے شائع ہوااور ۱۹۵۵ء میں مصرے ڈاکٹر محمود قاسم کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوا۔
 - ٢- فقدوقانون كيموضوع بر
- (۹۳) كتاب بداية المجتهد و نهاية المقتصد ،۱۹۱۵ مين اعتبول سي شاكع بوئى اورقا بره سياس كمتعددا في يش فكاس كالكاؤيش دوحصول مين ۱۹۲۲ مين طبع بوا-
 - ٣- طب كيموضوع بر
 - (٩٣) تلخيص الاعضاء الآلمه
 - (٩٥) تلخيص اول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس
 - (٩٢) تلخيص الأستطقسات لجالينوس
 - (٩٤)تلخيص العلل والأعراض لجالينوس
 - (٩٨) تلخيص القوى الطبيعيه لجالينوس
 - (٩٩) تلخيص كتاب الحميات لجالينوس
 - (۱۰۰) تلخيص كتاب المزاج لجالينوس
 - (۱۰۱) تلخيص النصف الثاني من كتاب حياة البر لجالينوس
- (۱۰۲) شرح ارجوزة ابن سينا في الطب،اس كانخددارالكتب المصرية مكتبة

الاسكوريال اورمكتبة ليثرن مين موجود ب_

(۱۰۳)شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس

(۱۰۴)في البطب، الأسكوريال "خرم" كِمُطوطه مِين عنوان كِبعض حصا عائب

ہو چکے ہیں۔

(١٠٥)كتاب التعرف لجالينوس

(١٠٦)كتاب الحميات

(١٠٤) كتاب العلل والاعراض لجالينوس

(۱۰۸)كتاب القوى الطبيعية لجالينوس

(۱۰۹) كتاب الكليات الطني من بندقيه ١٢٨١ء من شائع بوكي اور ١٩٢٠ من عربي انخدالفريد البعتاني سيمشي تصوير كي ساته تطوان سي چيى -

(١١٠)كلام على مسائل من العلل والأعراض

(۱۱۱)مراجعات و مباحث بين ابو بكر بن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء

(١١٢) مسئلة في نوائب الحمي

(١١٣)مقالة في المزاج

(۱۱۳)مقالة في حميات العفن

(١١۵)مقالة في الترياق

۳- زبان وادب كيموضوع ير

(۱۱۷) تسلندیس کتساب الشعد ، لاطنی میں بندقیہ سے ۱۳۸۱ ، میں طبع بوئی پھر عربی و عبرانی میں شہر فلورنسہ سے ۱۸۷۳ ، میں فوسطول سینیو کے واسطہ سے چھپی پھر ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی نے ۱۹۵۳ ، میں مجموعہ میں شامل کر کے قاہر ہ سے شائع کی۔

(۱۱۷) الضروري في النحو

(١١٨)كلام على الكلمة والاسم المشتق

حواشي و تعليقات

ا۔ ابن طفیل نے اس موضوع پراپنے اس قصد '' جی بن یقطان' میں بحث کی ہے جس سے ملتے جلتے قصابین سینااور سہروردی وغیرہ نے بھی لکھے ہیں۔ اس میں پوراکردار فلسفیانہ ہے۔ فلسفہ ہی موضوع بحث ہے اور حکمت وشریعت یا عقل وقل میں مطابقت کے گرد پورا قصہ گھومتا ہے۔

قصہ کا پورا خلاصہ بیہ ہے کہ انسان بھی بھی معرفت الہی حاصل کر لیتا ہے اگر وہ الگ تصلک کی غیر آباد جزیرے میں چلاجائے اوراسے کی انسان کی صحبت میسر ندآ سکے۔ ابن طفیل اپنے نظریہ کی جمیل اپنے متصوفا نہ خیالات کے ذریعہ کرتے ہیں اور بیٹا بت کرنے کے لیے کہ کشف و مناجات کے ذریعہ مجابحہ فنس کے وسلے کو اختیار کرکے ربانی حقائق کا ادراک کیا جاسکتا ہے نہ کورہ بالا تینوں قصے ایک مجموعہ میں شامل کر دیے گئے ہیں جے دار المعارف معر نے جشن ابن سینا منعقدہ بغداد مارچ 1901ء کے موقع پر شائع کیا۔

دارالہ عارف معر نے جشن ابن سینا منعقدہ بغداد مارچ 1901ء کے موقع پر شائع کیا۔

۲۔ محم عمارہ المعادیة المشالیة فی فلسفة ابن رشد ، دار المعارف اے 191ء می 190ء میں 190ء موقع پر شائع کیا۔

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

ابن رشد کے نظریاتِ حکمت وشریعت

حكمت وشريعت كى فلسفيانه بحث

بیایک علمی و وجدانی بحث ہے۔ اس کا مقصد مسلمان مفکرین کے ایک عمیق فلسفیانہ پہلو پر وقتی ڈالنا ہے بعنی عقل وفقل یا حکمت وشریعت کے درمیان موافقت کی فلسفیانہ کوششوں کی تلاش مقصود ہے۔ ہمارے فلاسفہ نے اس مسئلہ پر کافی توجہ دی ہے جن میں سرفہرست کندگ، فارانی ، ابن سینا ، ابن باتبہ اور ابن طفیل کے نام نظر آتے ہیں۔ اس سلسلة الذہب کی کی ایک کڑی ابن رشکہ ہیں جن کی کوششیں اس میدان میں بہت نمایاں ہیں۔ ہم نے ان کی کی ایک کڑی ابن رشکہ ہیں جن کی کوششیں اس میدان میں بہت نمایاں ہیں۔ ہم نے ان کی دوا ہم تصانیف، مناهج الا دلة اور فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الا تحسال میں ان کی فکر کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کتابوں میں مصنف نے مجادلانہ یا خطیبانہ اسلوب کلام استعال کرنے کے بجائے خالص عقلی دلائل کا سہار الیا ہے اور اس فلسفیانے عقلی ربحان کی بنیاد قر آن کریم کی آیات کو قر اردیا ہے۔

ہم نے ایسا تجزیاتی طریقہ اختیار کیا ہے کہ دونوں کتابوں کی تحریروں کی روشی میں ابن رشد کے منہاج اور اسلوب کا احاطہ ہوجائے اور اس اصول پر بخق سے عمل کیا ہے کہ مفکر کی تحریریں ہی اس کے افکار ونظریات کی ترجمان ہوتی ہیں خاص طور پر نہ کورہ بالا کتابیں ابن رشد کے مخصوص نظریات کی بھر پور ترجمانی کرتی ہیں جبکہ اپنی دوسری تصنیفات میں انہوں نے ارسطوکی کتابوں پر تھر ہوقعلی کا کام انجام دیا ہے۔

اسلامي عقليت كانمونه

ابن رشدٌگی زندگی اسلام عقلیت کا بہترین نمونہ ہے۔ زندگی میں مشاغل ادرعلم و فلسفہ کی مخصیل میں ان کی دلچیپیوں نے ایک مسلمان مفکر کے لیے مثال قائم کردی ہے۔ انہوں نے اپنی زندگی علم کے حصول میں لگادی۔ حکمت کے آخذ کا جہاں سراغ لگا ، پنج گئے۔ بسااوقات یونانی فلسفہ کے سمندر سے موتیوں کا انتخاب کیا ادر بھی انہیں اسلامی فکر کے فریم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

میں فٹ کرنے کی کوشش کی اور اس قول کو اپنے سامنے رکھا کہ'' حکمت مومن کی متاع کم شدہ ہو۔ ہوں بال کی دریافت ہو۔ ہ ہے جہاں پائے اسے وصول کرنے'' چاہے پاگلوں کی زبانوں سے اس کی دریافت ہو۔ انہوں نے خودحق کی کسوٹی پر پر کھا،حق کو انہوں نے تو دری افراد کوحق کی کسوٹی پر پر کھا،حق کو افراد کے توسط سے جانے کی خلطی نہ کی۔

ابن رشر فکراسلامی کے علمبر دار نظر آتے ہیں کیوں کہ اپنی فکر و فلفہ کے ذریعہ وہ اسلامی عقلیت اوراس کی خصوصیات کی تعبیر کرتے ہیں۔ آپ نے اس بات کا اہتمام کیا کہ آپ کا فلفہ فکر اسلامی کی احمیازی صفات کا تعمل ترجمان ہو جبکہ یہ فکر مستقل کسی تصویر کا روپ دھار رہا ہو۔ آپ نے اس سلیم فطرت کی پوری تعبیر سامنے رکھی ہے جے انسان بلندی کی آخری چوٹیوں تک لے جاتا ہے اور مقد مات سے جو نتائے لازمی طور پر نکلتے ہیں وہ فطرت کو تقویت بخت ہیں۔ علم کا درخت پاکیزہ پھل دیتا ہے اور اس سے ان صالح تخموں کا پیتہ چاتا ہے واس زر خیز سرز مین پر ڈالے گئے تھے۔

اگر مورخین اور فکر اسلامی کے علمبر داریہ سجھتے ہیں کہ اسلامی فلسفیانہ فکر کی امتیازی خصوصیت ہے کہ کہ کہ درمیان ہم آ ہنگی ہو بھل انسانی کے اظہار اور دین الہامی کے عطیہ میں وحدت ہوا در غور و تذبر اور استنباط واستخر اج کے درمیان اور ایمان سے اخذ کردہ عقائد کے اصولوں کے درمیان سازگاری ہوتو ابن رشکڈ کی فکر اور ان کا فلسفہ اس خصوصیت کی بہترین تعبیر اور اس امتیازی وصف کا کھمل ترجمان ہیں۔

اگریددرست ہے کہ کندی وہ پہلافلفی ہے جس نے اس فلسفیان علمی سفر کا آغاز کیا،
حکمت وشریعت یا نہ جب وفلسفہ کے درمیان گہری وحدت کی بنیا در کھی اور فارا لی، ابن سینا،
ابن باجہ اور ابن ففیل سب نے اس کے پیغام کو قبول کیا اور اسلامی فلسفہ کی بنیاد پر این در کھتے
سے، بہت سے پہلوؤں کی وضاحت کی علم انسانی کے تکمیلی سفر کی توضیح کی جس کا ابتدائی دور
محسوسات ومشاہدات کا تھا، درمیانی دور معقولات کا ادر آخری دور روحانیت کا اگر بیرائیں
صحیح جیں تو ابن رشد کا فکر وفلسفہ اس شاندار عمارت کا تحملہ اور اس سلسلة الذہب کی آخری کڑی
ہے جس نے صدیوں کا احاطہ کرلیا ہے اور متعدد کوششوں کو انجام تک پہنچادیا ہے۔

ابن رشدكا فلسفه

١- ند مب اور عقل من عم آمنگی کا مسئله

جب ہم نے ابن رشد کے اس عقلی فلف پر روشی ڈالنے کا ارادہ کیا جے ہم نے فکر اسلامی کی المیازی علامت قرار دیا ہے اوراس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس فکر کی بہترین مثال بدى جاسكتى ہے كدية فكر مخصوص ترين مسئله يعنى ند بب اسلام اور حكمت وفلف ميں بم آ جنگى كى نمائندگی کرتی ہے تو ہمیں محسوس ہوا کہ ابن رشد کے فلسفہ نے اس ہم آ ہنگی کواپی بحث کامحور اور وہ انتہائی مقصد قرار دیاہے جوابن رشد کے پیش روؤں کواس میدان میں پیچیے چھوڑ دیتاہے۔ اگر کندی، فارانی، ابن سینا، اور ابن طفیل کا فلسفه اس ہم آ پنگی کی عمدہ تعبیر قرار دیا جاسکتا ہے توحقیقت بیہ ہے کہ ابن رشد کے فلفہ میں بیہ مقصد موجود ہے بلکہ زیادہ بہتر طور پر اس کی تر جمانی کی گئی ہے کیوں کہ بچھلی علمی کوششوں میں کسی ایک پہلو یا بیشتر پہلوؤں ہے کوتا ہیاں اور کمیاں یائی جاتی تھیں اور ایے عقلی دلائل میں وہ غیر کمل تھیں یا انہوں نے وجدانیات اور تخیل وغیرہ قتم کی چیزوں کا سہارالیا تھا جن سے ابن رشد کا فلسفہ خالی ہے یا انہوں نے خالص عقلی دلائل کے بدل کے طور پران چیزوں کو قبول نہیں کیا ہے۔ ابن رشد نے عقلیت برتوجه اس طرح دی که عقل کوایک ذریعه تسلیم کیا اور اس طرح کی ہم آجگی پیدا کرنے کے لیے عقل کوایک منج کے طور پر قبول کیا اوراسے بلند ترین معیارتک اٹھایا کہ راہ کی مشكلات مين اس كي طرف رجوع كياجا سكير

اگریدهقیقت ہے کہ ابن طفیل نے رمزیاتی اسلوب میں جس کی بہترین مثال تی بن یقطان کی داستان ہے،عقیدہ وعقل یا ند ہب وفلسفہ میں ہم آ ہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی، بغیر خارجی مددیا مداخلت کے عالم طبیعی ادر عالم عقلی وروحانی کے حقائق منکشف کیے اور ان حقیقوں تک پہنچنے میں کا میاب ہوئے جنہیں فلاسفہ اور ند ہجی علما عل کر حاصل کرتے ہیں، نیز شریعت اور فلسفہ میں سازگاری پر دائل دئے، اگریہ سیجے ہتو حقیقت بیہ کہ ابن رشدٌ کی خدمات ان مساعی کے مقابلہ میں جور مزیاتی تھیں اور جو وجدان اور کشفی قیاس کے غیر عقلی وسائل کے استعمال اور تکلف سے خالی نہتھیں ، زیادہ کامیاب اور ہم آ ہنگی پیدا کرنے میں زیادہ نتیجہ خیز ہیں۔

ابن رشدگی تحقیق میں استحکام کی وجہ بیہ ہے کہ وہ منظم بھی عقی طریقہ افتیار کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ان کی دو کتا ہیں اہم ہیں ایک سناھج الاد آنہ فی عقائد الملۃ ہے جس میں فاضل مصنف نے تفصیلی او تطبیقی انداز سے مسلم کا جائزہ لیا ہے، دوسری تصنیف فیصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال ہے جس میں نظریاتی کئتہ نظر غالب ہے۔
ابن رشد کی مہارت کی دوسری وجہ بیہ ہوہ عالم الغیب اور عالم الشہادہ کے درمیان، عالم الوہیت اور عالم اقتدار کے درمیان بنیادی فرق کرتے وقت قرآن کریم کے جو ہر سے مالم الوہیت اور عالم اقتدار کے درمیان بنیادی فرق کرتے وقت قرآن کریم کے جو ہر سے استفادہ کرتے ہیں اور بیرائے قائم کرتے ہیں کہ مفکرین کے ہاں کج فہمی کی بنیادی وجہ دونوں دنیاؤں کے درمیان تفریق کے بجائے خلط ملط کردینا ہے جس کا بتیجہ بیہ وتا ہے کہ فکر اور عالم الغیب سے دونوں دنیاؤں کے درمیان تفریق کی صفات وخصوصیات اس خالتی قدیم کی خصوصیات سے مشابہ طلادیا جاتا ہے چانچے محلوق کی صفات وخصوصیات اس خالتی قدیم کی خصوصیات سے مشابہ طراریاتی ہیں جس کے بارے میں قرآن کا اعلان ہے کہ آلیس کمثلہ بشی ۔

اس وجہ سے محکمین نے ممکن اور واجب کے درمیان تفریق کی ہے اور ابن سینا نے مثال کے طور پر ماہیت اور وجود کے درمیان فرق دکھایا ہے تو عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان اور عالم امر اور عالم شہادت کے درمیان تفریق کرنا بھی ضروری ہے۔ اس صورت میں دشوار ترین مسلم حل ہوجا تا ہے اور عقلی یا لفظی غلط نہی یا کے قبی تھوڑی می محنت سے دور ہوجاتی دشوار ترین مسلم حل ہوجا تا ہے اور عقلی نالفظی غلط نہی یا کی جمنی پالیا تھا، انہوں نے اپنے قصد ' حی بن یقظان' میں اس طرح پیش کیا تھا: ' عالم محسوسات کو جمع کیا جاسکتا ہے اور الگ محسوسات کو جمع کیا جاسکتا ہے اور الگ بھی کیا جاسکتا ہے اور اختلاف بھی جا دور معالی ہی ہے اور اختلاف بھی ، موافقت بھی ہے اور مغایرت بھی ، کین خدائی مالم کے با رہے میں آپ کیا کہیں گے جس میں کل اور بعض کی اصطلاحیں استعال نہیں عالم کے با رہے میں آپ کیا کہیں گے جس میں کل اور بعض کی اصطلاحیں استعال نہیں

ہوسکتیں اور جس کے بارے میں دنیوی الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ جب بھی بولا جائے گا حقیقت کے خلاف ترجمانی ہوگی۔عالم الہی کو وہی جان سکتا ہے جس نے اس کا مشاہدہ کیا ہو اوراس کی حقیقت وہی سمجھسکتا ہے جس نے الہی علم کوحاصل کیا ہو۔''

لیکن بی مسئلہ اس طرح طل ہوسکتا ہے کہ اس متصوفانہ کشف کی طرف رجوع کیا جائے جس میں سالک غیر حسی یا عقلی طریقوں سے عالم الوہیت کا ادراک کرتا ہے لیکن ان طریقوں پر ابن رشد کو اطمینان نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزد کیک صوفیانہ قیاس سے ہم اس دنیا اور محسوس دنیا کے درمیان اختلاف کی وجہ معلوم نہیں کر سکتے ۔ خالص نظری بحث ہی ہمیں ایسے عقلی یقین تک پہنچا سکتی ہے جو خالص دلیل پر قائم ہواور پریقین کی الی قتم ہے جو تمام انسانوں کے درمیان مشترک ہو سکتی ہے، بشر طیکہ وہ صحیح مقدمات قائم کریں جبکہ صوفیانہ قیاس و کشف کے ذریعہ ابن طفیل کی رائے کے مطابق علاوہ معدودے چندا فراد کے کوئی یقین تک نہیں پہنچ سکتا۔

ابن رشد جلد ہی اس مرکزی مسئلہ کی طرف توجہ دیے ہیں بینی اس مسئلہ کی طرف کہ عالم خلق اور عالم امر کے درمیان بنیادی اختلاف کیا ہے؟ صفات انسانی اور صفات الہی کے درمیان منیادی اختلاف کیا ہے؟ صفات انسانی اور صفات الہی کے درمیان مشاہرت ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ اللہ سجانہ وتعالی عالم سے الگ کوئی روح ہے نہ نئس جیسا کہ بہت سے مفکرین کا عقیدہ ہے یا ان کے مقد مات سے لازم آتا ہے۔ ان مفکرین کو مسئلہ خلق میں صحیح راہ کی توفیق نبل پائی کیوں کہ ان سے یہ حقیقت پوشیدہ ربی کہ اللہ تخلیق کے مل میں اور اس تخلیق عمل میں کوئی مشاہرت نہیں ہے جے انسان اس عالم محسوسات میں سمجھتا ہے ابن رشد نے خیر وشر، عدل وظلم کے ان مسائل کوئل کرنے کے لیے جن پر بڑے معرکے سر ہوئے ہیں ، بعث کا مسئلہ اور دوسر نے السفیانہ اور فیری مسائل کوئل کرنے کیلیے معرکے سر ہوئے ہیں ، بعث کا مسئلہ اور دوسر نے السفیانہ اور فیری مسائل کوئل کرنے کیلیے بنیادی طور پرائی تفریق کو استعال کیا ہے۔

گر چاہن رشدکو یہ اعتراف ہے کہ صوفیانہ قیاس طریقہ ایہا ہے جس سے بعض لوگ کشفی طریقہ سے بہت سے فیبی حقائق کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن اس طریقہ پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔اگر ابن طفیل کے نزدیک عالم انسانی اور عالم اللی کے درمیان فعل کرنے محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرہ کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

والی حدود کی توضیح صوفیانہ قیاس ہی کرتا ہے تو ابن رشداس طریقہ ہے مطمئن نظر نہیں آتے جو ہرانسان کی صلاحیت اور بس بین نہیں ہے۔ وہ حقیقت کی معرفت کے لیے عقل اور دلیل کے سواکسی چیز کا سہار انہیں لیتے جبکہ ابن طفیل کوخود بیاعتراف ہے کہ متصوفانہ قیاس کے طریقہ سے جو حقائق مکشف ہوتے ہیں اور صوفی پر جواحوال کھلتے ہیں ان کی تعبیر کرناممکن نہیں ہے کیوں کہ وصل کی حالت میں عارف جو کچھ مشاہدہ کرتا ہے اس کی تعبیر مروجہ زبان میں ناممکن ہے، یہی بات غزالی نے بھی المنقذ من الضلال میں کہی ہے۔

ابن طفیل کہتے ہیں ' جوخص ان احوال کی تعبیر کرنا چاہتا ہے وہ ایک ناممکن کام کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس کا حال اس مخص جیسا ہے جورگوں کورگوں کی حیثیت میں چھنا چاہتا ہواور یہ قصد رکھتا ہو کہ مثال کے طور پرسیابی تلخ یا شیریں بن جائے۔'' انہوں نے لکھا ہے کہ عارف جب مشاہدہ کی حالت میں ہوتا ہے تو وہ ایک آ واز سنتا ہے جس کا مفہوم وہ سمجھتا ہے اگر وہ اس حالت میں مستفرق رہے تو الی چیزوں کا مشاہدہ کر لیتا ہے جنہیں آ تکھیں د کھے نہیں مستفرق رہے تو الی چیزوں کا مشاہدہ کر لیتا ہے جنہیں آ تکھیں د کھے نہیں مستقیں ،کان بنہیں سکتے نہ کی انسان کے دل میں ان کا خیال آ سکتا ہے' کیوں کہ بہت ی وہ باتیں جوانسان کے دل میں آتی ہیں ان کا بیان کرنا مشکل ہوتا ہے پھراس معاملے کا اندازہ حیات کے جوانسانی قلب میں واضل نہیں ہوتا نہ اس کا جانے والا اور اس کے مراحل ہے گزر نے والا اس کا پوری طرح اور اک کریا تا ہے؟'' کے

امام غزالی اس طرح کی صورت حال پر گفتگوکرتے ہیں جس میں صوفی ملائکہ اور روح
انبیاء کے مشاہدہ کے ذریعہ کشف کرتا ہے پھر تصویروں اور امثال کے مشاہدہ سے ترتی
کرکے ان درجات تک پہنچتا ہے جنہیں نطق بیان نہیں کرسکتا اور جب بھی کوئی شخص ان کی
تعبیر کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے الفاظ صریح غلطیوں پر ببنی ہوتے ہیں جن سے
اجتنا ہمکن نہیں رہ جاتا۔ امام غزالی یہاں تک کہہ جاتے ہیں ' جس شخص پر بیحالت خلط
ملط ہوجائے اس کو اس سے زیادہ کچھنیں کہنا چاہیے کہ جو پچھ گزرنا تھا گزرگیا مجھے وہ چیزیں
ملط ہوجائے اس کو اس سے زیادہ کچھنیں کہنا چاہیے کہ جو پچھ گزرنا تھا گزرگیا مجھے وہ چیزیں
یا دبھی نہیں ہیں۔ اس کے بارے میں اچھا گمان رکھنے اور مزید سوال نہ سیجئے۔'' ک

ابن رشدکوبالکل پندنه آیا کیوں کدان کاخیال تھا کہ وہ ہرانسان کے لیے قابل عمل نہیں ہے اور اس طریقہ کو وہی اختیار کرسکتا ہے جے غزالی اور ابن طفیل خواص میں شار کرتے ہیں۔ چنا نچہ ابن رشد ند ہب وعقل میں ہم آ ہنگی کے مسئلہ کاحل استدلا کی علمیت ہے تکالتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں بیاطریقہ انسان کے لیے مناسب ہے، خاص طور پر جوعقلی صلاحیت ہے نوازا گیا ہے اور عقل کی اہمیت کو جانتا ہے وہ زیادہ بہتر طور ہے اس طریقہ کو استعال کرسکتا ہے۔

٢- مطالعهُ فلسفه کي حکمت

ابن رشدائی کتاب فصل المقال کا آغازاس سوال کرتے ہیں کہ فلفہ و منطق اور دوسرے عقلی علوم کے مطالعہ میں کیا حکمتیں پنہاں ہیں اور ان علوم عقلیہ میں غور وفکر شریعت کی نگاہ میں مباح ہے، ممنوع ہے یاان کا حکم دیا گیا ہے؟ اور اگر اس مطالعہ کا حکم دیا گیا ہے تا دو تھم واجب ہے یا حکم مستحب ہے؟

ان کے خیال میں اس سوال کا جاب اس مفہوم پرخصر ہے جس میں فلف کا لفظ استعال کیا جائے۔ اگر فلف سے مراد موجودات کا مطالعہ کرنا اور خالق و باری کے وجود پر انہیں دلیل بنانا ہے کیوں کہ صنعت گری کا مزید علم صنعتوں کی ماہرانہ معرفت پر دلالت کرتا ہے تو بلا شہیداییا کام ہے جو شریعت کی نگاہ میں شخص سے بلکہ اسلام اس کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن موجودات کو عقل سے بیجھنے اور ان سے عبرت حاصل کرنے کا داعی ہے۔ یہ بات قرآن کی متعدد آیات سے ثابت ہے:

، فَاعُتَبِرُوا يَآاُولِي الْآبُصَارِ

(پس عبرت حاصل کرواے دیدہ بیمار کھنے والو)

اَوَلَمُ يَنُظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمْوَاتِ وَالْآرُضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنُ يُئً. *

(کیاان لوگوں نے آسان وزمین کے انتظام پر بھی غورنہیں کیااور کسی چیز کوچھی جوخدانے پیدا کی ہے آئھیں کھول کرنہیں دیکھا؟) وَكَذَٰلِكَ نُرِیْ اِبُرَاهِیْمَ مَلَكُوْتَ السَّمْوَاتِ وَالْارُضِ. ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِیْ اِبُرَاهِیْمَ مَلَكُوْتَ السَّمْوَاتِ وَالْارُضِ. ﴿ (ابراہیم کوہم ای طرح زمین اورآ سانوں کا نظام سلطنت دکھاتے تھے۔ ﴾ اَهَلَا يَسنُسنُطُرُونَ اِلَى الْإِبِلِ كَيُفَ خُلِقَتُ وَإِلَى السَّمَآءِ كَيُفَ لِعَتْ. لَكَ

(كيابياد نول كونيس ديكھتے كركيے بنائے گئے؟ آسان كونيس و كھتے كركيے الله الله يا؟) وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمْوَاتِ وَالْأَرْضِ . كَعَ (اورز مِن اورآسانوں كى ساخت مِن غوروفكر كرتے ہيں)

اور بھی متعدد آیات ہیں جن کا احاطہ کرنامشکل ہے۔

ابن رشدان آیات سے مینتیجا خذ کرتے ہیں کہ شریعت کی جانب سے عقلی تدبر و تقکر واجب ہے عقلی تدبر و تقکر واجب ہے کو واجب ہے کیوں کہ مندرجہ بالا آیات نے غور وفکر پرزور دیا ہے اور تمام موجودات میں عقل و فکر کی صلاحیتیں استعال کرنے پر ابھارا ہے۔ ک

قرآن جب اشیاء پرغور کرنے اوران سے عبرت حاصل کرنے پر زور دیتا ہے تو اس کا مقصد دراصل طریقة استنباط کا استعمال کرنا ہوتا ہے جس میں مفکر معلوم ومعروف مسائل سے منتقل ہو کرنا معلوم حقائق تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ یہیں سے ابن رشد کو استدلال، قیاس ومنطق اور اس کے علمی اسالیب کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے جبکہ وہ استنباط یا عقلی دلیل کو استدلال کے تمام طریقوں سے زیادہ ترتی یا فتہ سجھتا ہے۔

قیاس کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن سے اطمینان کم حاصل ہوتا ہے جیسے قیاس جدلی جس کا زیادہ مدار طنی مسائل پر ہوتا ہے، یہ منطق قیاس سے زیادہ پیچیدہ اور گنجلک ہے اور اس کے نتائج اس یقین تک نہیں پہنچ سکتے جس میں عقلی قیاس کے نتائج کو امتیاز حاصل ہے۔

ایک قتم قیاس خطابی کی ہے جس میں ان معروف ومروج آراء کا استعال ہوتا ہے جن سے سامع کومتا ترکر نامقصود ہوتا ہے۔ایک قتم قیاس سفسطہ کی ہے جس میں آدمی غلط افکار و آراء کوحقیقت کاروپ دے کر دھوکہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔

اس لیے اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ عالم خلق سے وجود خداوندی پر استدلال کر کے یعنی

کائنات کی سیح معرفت کے ذریعہ قرآن کریم کے احکام پر عمل کریں تو گزشتہ تمام دلائل کی قسموں میں ہمیں تمیز کرنا پڑے گا اور ان کی ترتیب وترکیب کی کیفیت کو بجھنا ہوگا اور بیاس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ہم ان عقلی کوششوں سے مدونہ لیس جوفلاسفہ یونان نے کی ہیں مثال کے طور پر اس مقصد کے لیے ہم ارسطو کونظر انداز نہیں کر سکتے جس نے اپنی مخصوص منطق کی کمل ترتیب وترکیب کی ہے۔

قرآن وسنت سے جزئی معاملات ہیں شری احکام کے استغباط کے لیے فقہاء قیاس و بربان کے استعال کو غلط نہیں سمجھتے کیوں کہ وہ اس کے لیے مجبور ہیں۔ قرآن وسنت کے نصوص جومحدود ہیں غیر محدود جزئی شری احکام کے لیے کفایت نہیں کرتے یا نت نے پیش آنے والے واقعات و حالات ہیں صریحا کوئی حکم نہیں دیتے بلکہ قرآن وسنت کے کلی احکام کی روشی میں ان مسائل میں استغباط کے لیے قیاس کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ جب یہ چیز فقہا کی روشی میں ان مسائل میں مہتو مفکرین و فلاسفہ پراس کی پابندی کیوں کرنگائی جاسمتی ہے؟ بلکہ ان مسائل میں دلچین لیناان کے لیے مطلوب ہے کیوں کہ ان منطقی اسالیب کاعلم حاصل کرنا اس کے بغیر مکن نہیں ہے جو غلط اور شیح فکر کے درمیان تفریق کرنے کے لیے معیار اور کسوئی سے جو غلط اور شیح فکر کے درمیان تفریق کرنے کے لیے معیار اور کسوئی سے جو غلط اور شیح فکر کے درمیان تفریق کرنے کے لیے معیار اور کسوئی

اسلسله میں ابن رشد کہتے ہیں' فقہی پیانوں کی گئشمیں ہیں بعض قسمیں قیاس سے تعلق رکھتی ہیں اور بعض کا قیاس سے تعلق نہیں ہوتالیکن ان سب کی معرفت ایک فقیہ کے لیے ضروری ہے تا کہ استنباط احکام کر سکے۔اس طرح عارف حق پر واجب ہے کہ قیاس عقل اور اس کے تمام انواع کی معرفت جو واجب ہے ، کے ذریعہ عالم موجودات پر غور وفکر کرے اور استنباط کرے۔' ق

کسی خف کا بیاعتراض کرنا درست نه ہوگا کہ قیاس کی اس قتم کا استعال اورغور وفکر کا بیہ معیار بدعت ہے کیوں کہ صدر اول میں یہ چیز موجود نہ تھی۔ بیسوال اس لیے بیام عنی ہے کہ فقتی قیاس اور اس کی تمام انواع میں غور وفکر بھی صدر اول میں موجود نہ تھا۔ یہ چیز بھی صدر اول کے بعد مستنبط ہوئی ہے اور کوئی شخص اسے بدعت نہیں سمجھتا اور ' ملت کے اکثر

www.KitaboSunnat.com

اصحاب قیاس عقلی کا اثبات کرتے ہیں بس حشوبین کا ایک مختر گروہ ہے جو محض نصوص سے استدلال کرتا ہے۔'' فل

ابن رشد فکر بونانی اور ثقافت بونان سے استفادہ کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں خاص طور سے ان صحت مند پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جن تک بونانی مفکرین پنچے اور اس راہ میں ان کے بت پرست ہونے کو حائل نہیں ہونے دیتے کیوں کہ ند جب وعقیدہ کا اختلاف علمی حقائق سے استفادہ کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا اور یہ کہ یہ عقلی عیاثی نہیں بلکہ شری واجبات میں سے ہے۔

چوں کہ اس میں مختلف کوشٹوں کا دخل ہوتا ہے اور تخصیل علم سے مددملتی ہے اس لیے دمشکل بلکہ ناممکن ہے کہ تنہا کوئی شخص وہ سارے فرائف انجام دے سکے اور وہ ساری معلومات حاصل کر سکے جن کی ضرورت ہوتی ہے۔''للے

ابن رشد تائید میں مزید دلائل اس طرح دیتے ہیں کہ ندہ بعقل ہے ہم آ ہنگ ہے،
فہ بفکر و قد برکوکام میں لانے کی دعوت دیتا ہے اور کوئی الی تعلیم پیش نہیں کرتا جو عقل کے
خلاف ہو، ای لیے مشہور قول ہے کہ'' حکمت مومن کی متاع گم شدہ ہے جہاں کہیں ملے
اسے حاصل کرلے' اور یہ کہ ت اپنا تعارف خود کراتا ہے وہ افراد سے نہیں پہچانا جاتا۔ امام
غزالی کہتے ہیں'' اگر کوئی قول فی نفی عقل میں آتا ہوا ور دلیل سے اس کی تائید ہوتی ہوا ور وہ
کتاب وسنت کے خلاف نہ ہوتو اسے نظر انداز کرنا مناسب نہیں ہے۔'' اگر ہم حق کواس وجہ
سے قبول نہ کریں کہ وہ ایسے فض کی زبان سے اوا ہوجس پر ہمیں اعتاز نہیں ہے تواس کا مطلب
سے قبول نہ کریں کہ وہ ایسے فض کی زبان سے اوا ہوجس پر ہمیں اعتاز نہیں ہے تواس کا مطلب
سے ہوگا کہ ہم بہت کی صداقتوں کونظر انداز کردیں گے۔'' کا

ابن رشد کہتے ہیں'' یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان کی کتابوں کی طرف اپنے ہاتھ بڑھا کیں اور جو کچھانہوں نے کہا ہے اس پرغور کریں،اگر پوری بات سیح ہوتو اسے جوں کا توں قبول کرلیں اورا گراس میں کچھ غلط با تیں شامل ہوں تو ان سے ہوشیار رہیں۔'' '' مزید کہتے ہیں'' ہم پرواجب ہے کہان کی باتوں پرغور کریں اور جو کچھ بھی انہوں نے اپنی کتابوں میں کھھا ہے اس کو پڑھیں جو با تیں حق کے مطابق ہوں قبول کرلیں اور ان پرمسرت کا اظہار

کریں اوران کے شکر گذار ہوں اور جو با تیں حق کے خلاف ہوں ان سے دوسروں کو متنبہ کریں ،خود ہوشیار رہیں اورانہیں اپناعذر بیان کردیں۔'' کا

ان فلاسفہ کی تمابوں پرغور کرنے اوران کے افکار ونظریات سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ابن رشد دوشر طیس ضروری قرار دیتے ہیں: ا- فطری ذہانت ۲ - علمی واخلاتی بلندی اورشر بعت کی اصطلاح میں عادل ہونا۔ ان کے خیال میں جوش اس راہ میں حاکل ہوتا ہے وہ لوگوں کو ایسے در وازے میں داخل ہونے سے روکتا ہے جس کے ذریعی شریعت معرفت خداوندی کی دعوت دیتی ہے اور وہ در وازہ ہے خور وفکر کا جوتی تعالی کی سیح معرفت تک انسان کو پہنچا تا ہے۔

۳- حکمت وشریعت کاباجهی رشته

ابن رشد کا خیال ہے کہ ہم وفراست اور تقدیق وتائیدی مختلف سطیس ہوتی ہیں جن کو سامنے رکھ کر کتابیں تقنیف کی جاتی ہیں۔ موصوف کے خیال میں تقدیق کے سلسلے میں جبلت اور مزاج کے لحاظ سے انسانوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پچھلوگ ایسے ہیں جو تحض مجادلا نہ بحثوں سے تقدیق کردیتے ہیں۔ اِن لوگوں کی سطح ان لوگوں کے مقابلہ میں بلند ہوتی ہے جو تحض خطابی بحثوں سے حقائق کی تائید کرتے ہیں۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جوان دونوں گذشتہ اسلوبوں سے مطمئن ہیں ہوتے اور بطور بدل دلیل وہر ہان کو بھی تسلیم ہیں کرتے۔ شریعت نے ان تینوں طریقوں کا پنی دعوت میں استعال کیا ہے اور ابن رشد کے خیال میں استدلال کے بہی تین طریقے ہیں۔ ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے اور ابن میں عقلی اور منطقی استدلال اعلی سطح پر موجود ہوتا ہے۔

قرآن كى ايك آيت فى النتول اساليب كالعاط كرليا بدوه صراحت كساته كهتا به: أدُعُ اللي سَبيُلِ رَبِّكَ بِالْحِكُمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنةِ وَجَادِلْهُمُ بِالَّتِيُ هِيَ اَحُسَنُ - فَكَ

(اپنے رب کے راہتے کی طرف وعوت دو حکمت اور عمدہ تھیجت کے ساتھ اور ان لوگول سے مباحثہ کروا ہے طریقہ پرجو بہترین ہو)

اگر شریعت اسلامی برخ ہے اور اس غور و تدبر کی داعی ہے جوحق کی معرفت عطا کر سکے تو یمکن نہیں کے عقلی واستدلالی تدبرشریعت کی مخالفت پر منتج ہو کیوں کرح بھی حق کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ اس کی موافقت کرتا ہے اور اس کے حق میں گواہی ویتا ہے۔ لگ

اس سے ابن رشد بیددلیل قائم کرتے ہیں کہ شریعت اسلامی کی حقانیت تعقل و تد ہر کی صدافت کے مطابق ہوتی ہے اور ایبا ہونا ضروری ہے کیوں کہ حق ہمیشہ اکائی ہوتی ہے اس لیے دین کی خدمات اور فلفہ کے کارناموں میں مطابقت ضروری ہے اور دونوں کے کئے 'نظر میں وحدت ناگز ہرہے۔ دینی فرقوں کی اکثریت اس بات سے متفق رہی ہے کہ فد ہب اور عقل ایک ہیں اور چوں کہ وہ اس نتیجہ پر متفق ہیں اس لیے ان کی خور وفکر کے وہ ہرے نتائج ہر آ مذہیں ہوئے جو متعدد کلامی فرقوں کا خاصہ ہے کہ ان میں سے ہرایک اپنے کو ہر حق اور دوسرے کو باطل قرار دیتا ہے۔

ای لیے ابن رشدان نزاعات کوختم کرنا چاہتے ہیں جو مختلف کلامی فرقوں میں موجود رہی ہیں اور جنہوں نے مجادلہ اور خطابت و بلاغت کے تمام اسالیب کواپنے عقا کدوتصورات کی تائید میں استعمال کیا ہے۔ ان کے خیال میں نہ ہب اور عقل میں کوئی تضاونہیں ہے اور نہ الیا ہوناممکن ہے۔

ابن رشدگی رائے میں مفکرین کے تمام اختلافات کامحور مسئلہ'' تاویل' کے گردگھومتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہ متنوع اسالیب ہیں جن کے ذریعہ ہر فرقہ قرآن کے نصوص کی بطور خاص متشابہ آیات کی تاویل کرتا ہے کیوں کہ ہر فرقہ نے حسب منشاان آیات کی تاویل کی ہے۔ کسی متعین طریقہ کا التزام کیا ہے نہ ان فلسفیانہ اور علمی حقائق کا کمل اور اک کرسکا ہے جن کی عقائد قرآنی سے مطابقت کی کوشش ہوتی رہی ہے۔

اسی لیے ابن رشد کے نظریہ کے مطابق اس اختلاف کا خاتمہ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ دینی عقائد کی ایسی قفیر کی جائے جمعقل سلیم قبول کرسکے۔اسی طرح ان کی رائے ہے کہ ان دینی عقائد اور فلفے مارسطو کے حجے افکار اور آراء کے درمیان کممل اتفاق کے وجود پر جب ان منطقی طریقوں سے استدلال کیا جائے گا تو ان بے نتیجہ مباحث اور مناقشات کے خلاف

فیصلہ ہوسکے گا جومختلف فرقوں کے درمیان برسر پیکا رہے ہیں۔

ابن رشد جب دین کاعقلی فیم پیش کرتے ہیں یا قرآن کریم کی متشابہ آیات کی ضروری تاویل کا تجزیه و توضیح کرتے ہیں تو عوام یا جمہور مسلمانوں کو مخاطب نہیں کرتے بلکہ بطور خاص ان مفکرین سے خطاب کرتے ہیں جواس طرح کی تاویلوں کو بچھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور درحقیقت ان آیات کی تفہیم وتشریح عوام اور متکلمین سے قطع نظر مخصوص مفکرین کی عقلی صلاحیت اور ذہنی سطح پر منحصر ہے بلکہ اس ہے آ گے بڑھ کر این رشد کی رائے میں عالم کے لیے جائز نہیں ہے کہ صاحب استطاعت لوگوں کے سوا دوسروں کے سامنے متشابہات کی تاویل وتفسیر کرے۔وہ کہتے ہیں''بعض ایس تاویلات ہیں جن کی توضیح واجب نہیں ہے سوائے ان لوگوں کے سامنے جواہل تاویل میں سے ہیں یعنی جوعلم میں رسوخ حاصل کر سے ہیں۔" کیا جہور کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ شرع کے ظاہر بیمل کریں اور قرآن کے نصوص کودانتوں سے پکڑیں اور تاویل پر بحث ومباحثہ ندکریں کیوں کہ وہ ان تاویلات اور ان كے عقلى پر پیچ طويل دلائل كو بيجينے كی عقلى وفكرى صلاحیت نہیں رکھتے۔ بسااوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی عقائدی مسئلہ کو پیش کرنے کا انداز توسمجھ میں آ جاتا ہے لیکن اس کوحل کرنے کا اسلوب فہم سے باہرہی رہتا ہے اور اس صورت میں سکلدو ہیں رہتا ہے اور اسے طل کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوتی ۔جہاں تک تقلیدی علائے کلام کا مسلہ ہے تو گرچہ وہ جدلی یا خطابي دلاكل كوسجهنه كى صلاحيت ركهته بين ليكن استدلالي طريقون كوسجهن اورانبيس استعال کرنے سے عاجز رہتے ہیں۔

ابن رشد نے امام غزالی کا ان بعض تصریحات رگرفت کی ہے جوانہوں نے ان تاویلات کے سلسلہ میں اپنائی ہیں۔ ابن رشد کا موقف سے کہ کوام کے سامنے ان کی توضیح نہیں ہوئی چاہیے حالال کہ غزالی نے اپنی متعدد تصانف کو جمہور سے قطع نظر خواص کے لیے محدود رکھا ہے جیسے المضنون علی غیر اہله اور المضنون الصغیر ۔ انہوں نے عقائدی و دلید گیوں سے کوام کو دور رکھنے کے لیے ٹی کتابیں تعنیف کی ہیں جیسے المجام العوام عن علم الکلام ۔ چنانچہ مام نے جس طرح اپنی ان کتابوں میں لکھا ہے ای طرح ابن عدن علم الکلام ۔ چنانچہ مام نے جس طرح اپنی ان کتابوں میں لکھا ہے ای طرح ابن

رشد کا بھی یہی موقف ہے کہ عوام الناس کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ایمان کی صاف اور واضح تعلیمات پریفین رکھیں اور دینی اعمال کی طرف توجہ دیں کہ یہی ہدایت کی راہ ہے۔ جہاں تک تاویل کا تعلق ہے تو بیخواص کا کام ہے کیوں کہ بیلوگ ان خطابی یا جد کی دلائل سے مطمئن نہیں ہوتے جن سے اشاعرہ ومعز لہ جیسے متکلمین مطمئن ہوجاتے ہیں بلکہ ان اسلامی عقائد کی صحت پر استدلال کے مختلف اسالیب کو استعال کر کے عقلی اطمینان حاصل کرنا چاہتے ہیں جمن تھلیدی روایت ان کے لیے کا فی نہیں ہوتی۔

۳- عقلی تاویل

ابن رشد یختی تاویل کامفہوم یہ ہے کہ ' لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم کے بجائے مجازی مفہوم میں استعال کیا جائے لیکن اہل عرب کی عام روایت اور استعال پر ضرب نہ آئے ،اس کے لیے بسااوقات شی کواس کی شبیباکا نام دے دیا جاتا ہے یا مسبب کی جگہ سبب کا استعال ہوجاتا ہے یا شی کے لواحق یا مقارن کا استعال کرلیا جاتا ہے یا کلام مجازی کی دوسری اصناف کام میں لائی جاتی ہیں۔' کل ابن رشد نے عقلی تاویل کا استعال کس طرح کیااس کا انداز ومندرجہ ذیل نکات ہے ہوتا ہے:

عقلی استدلال اورخور و تدبر تربیت کی خالفت کی اجازت نبیس دیتا کیوں کہ تن ہوت کی خالفت نبیس دیتا کیوں کہ تن ہوت کی خالفت نبیس کرسکتا بلکہ اس کی موافقت اور تائید کرتا ہے۔ اگر استدلا لی غور و فکر کسی موجود کی معرفت تک پہنچا تا ہے تو وہ موجود دوصور توں سے خالی نہ ہوگا: یا تو شریعت اس کے بارے بیس خاموش ہوگی یا اس نے اس کا تعارف کرایا ہوگا۔ اگر شریعت خاموش ہوتی خاموش ہوگی تضاد نبیس ہے کیوں کہ اس کی حیثیت ان احکام کی ہے جن کے بارے بیس شریعت فاموش ہوگی تضاوش ہوگا یا استعال کرتا ہے اور اگر شریعت نے اس پر پھی خاموش ہوگا یا استدلال کے نتیجہ سے ہم آ ہنگ ہوگا یا اس کے خلاف ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہے تو بہتر ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو وہاں تا ویل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشکہ کا پی فیصلہ ہے کہ استدلال کا نتیجہ برآ نہ ہوا ور شریعت کے ظاہری نصوص اس کے خلاف ہوں تو عربی تا ویل کی خابری نصوص کی تاویل کی خلاف ہوں تو عربی تاویل کے قانون کے مطابق اس خاہری نص کی تاویل کی

جائے گی۔ مزید برآں ان کی رائے ہیہ کہ شریعت کے جتنے الفاظ ونصوص ہیں ان کا ظاہر بر ہان واستدلال کے نتائج کے خلاف جاتا ہے الآیہ کہ تدبر کیا جائے اور اس ظاہر کے تمام اجزا پرغور کیا جائے اور شریعت کے الفاظ میں کوئی ایسا اشارہ ہوجس کے ظاہر سے اس تاویل کی حمایت ہوجائے یا حمایت کا منہوم نکالا جاسکے۔

یمی وجہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس پراتفاق ہے کہ بیدواجب نہیں ہے کہ شریعت کے تمام الفاظ کواس کے ظاہر سے تمام الفاظ کواس کے ظاہر سے نکال کرتا ویل کے مفہوم میں سمجھا جائے۔البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کن آیات کی تاویل کی جائے۔

مثال کے طور پراشاعرہ آیت استواءاور صدیث نزول کی تاویل کرتے ہیں اور حنابلہ ان کے ظاہری مفہوم کومراد لیتے ہیں۔ ⁹

ظاهروباطن كانزول

ابن رشد کاخیال ہے کہ تربیت میں ظاہر وباطن کے نزول کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کے غور وفکر کا معیار مختلف ہوتی عور وفکر کا معیار مختلف ہوتا ہے اور تقدیق و تائید میں ان کی صلاحیتوں کی سطح مختلف ہوتی ہے۔

ہے۔ ان ظواہر کی موجود گی کا سبب جوایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوتے ہیں ، یہ ہے کہ علم راسخ رکھنے والوں کو جامع تاویل پر آمادہ کیا جائے۔اس امر کی طرف اشارہ حسب ذیل آیت میں موجود ہے:

هُوَ الَّذِي آنُولَ عَلَيُكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اَيَاتٌ مُّحُكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْمُ الْكِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَامًّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمُ دَيْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِفَآءَ الْفِتَنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهِ وَمَا يَعُلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلُمِ. " لَيْ

(وہی خداہے جس نے یہ کتابتم پرنازل کی ہے۔ای کتاب میں دوطرح کی آیات ہیں،ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے ہیچے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں ، حالاں کہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا اور پختہ کا رعلم رکھنے والوں کے سوا کوئی نہیں جانتا)۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ بعض ایسی تاویلات ہیں جن کی وضاحت اہل تاویل کے سوا کسی رشد کا خیال ہے کہ بعض ایسی تاویل سے مرادعلم راسخ رکھنے والے لوگ ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

'' کیوں کہ ہمار نے پہاں قرآن کے قول' الراسخون فی العلم' سے مراداُن کی تاویل سے داقف نہ تاویلات قرآن سے واقفیت ہے کیوں کہ اہل علم اگر تاویل سے داقف نہ ہوں گے قوان کو تقعدیت کی وہ نعمت حاصل نہ ہوسکے گی جس سے ان حقائق پر ایمان لا ناواجب ہوسکے جوائل علم کے سواد وسر لے لوگوں کا حاصل نہیں ہوتے جبکہ ان کے بارے میں قرآن کا اعلان ہے کہ وہ ایمان لاتے ہیں۔ اس سے مراد وہی ایمان ہوسکتا ہے جو دلیل و بر ہان کی راہ سے حاصل ہواور بہتادیل کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔''اٹ

ابن رشد کا کہنا ہے کہ شریعت میں متعدداشیاء ایسی ہیں جنہیں ان کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا واجب ہے اور ان پر علاء کا اجماع ہے اور بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے سلسلہ میں اختلاف کرنے پر علاء کا انفاق ہے۔ البتہ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے سلسلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور وہی مختلف اسلامی فرقوں میں اختلاف ونزاع کا سبب ہیں۔

چنانچابن رشدان متنازع فیدمعاملات میں مختلف نکتہ ہائے نظر کوایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ سب محض نظریات اور خیالات ہیں اور ان میں اختلافات کا ہوناطبیتی ہے۔ نظریات یعنی نظری علوم میں اس طرح یقینی طور سے اجماع منعقذ نہیں ہوتا جس طرح عملیات میں ہوتا ہے کیوں کہ اس راہ میں متعدد دشواریاں حاکل ہیں، مزید برآس صدراول سے منقول ہے کہ شریعت کا ایک حصہ ظاہری ہے اور دوسرا باطنی ہے اور جولوگ اہل علم میں شامل نہیں ہیں اور فہم کی اعلی صلاحت نہیں رکھتے ان کے باطنی کاعلم رکھنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچے امام بخاری کی روایت ہے کہ حضرت علی سے

منقول ہے: ''لوگوں سے وہ باتیں کر وجودہ جانتے ہوں کیاتم چاہتے ہو کہ اللہ اوراس کے رسول کی تکذیب کردی جائے؟''اس طرح کے اقوال متعدداسلاف سے منقول ہیں۔ ^{۲۲} چنانچے ان مجر دنظریات یاعلمی مسائل میں تجییر کی صد تک اس طرح کا اجماع ممکن نہیں ہے جو مملیات میں موجود ہے اور جن کوتمام انسانوں کے سامنے یکسال طور پرعلاء بیان کرتے ہیں۔ امام غزالی کو جواب

ابن رشد اس زحمت کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کی تا شیرنے امام غزالی کو فارا بی ، ابن سینااور تمام مشاکین کی تکفیر پرابھارا غزالی نے اپنی کتاب تھافة الفلاسفه میں فلاسفہ کے تین مسائل پر گرفت کی ہے عالم کے قدیم ہونے کا نظریہ ، اللہ کا جزئیات سے داقف نہ ہونااور حشر ونشراور معاد کا سابقہ جسموں سے نہیں بلکہ ارواح سے پیش آنا۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ امام غزالی کا ان فلاسفہ کو کا فرقر اردینا تطعی اور حتی فیصلہ نہیں ہے اور اس سلسلہ میں امام غزالی کی ایک کتاب کا حوالہ دیا ہے جس میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ اجماع کے خلاف فیصلہ دینے پر تکفیر کرنا احتالی مسئلہ ہے ہے اس لیے ان متیوں مسائل کی تاویل کی تخبائش فلاسفہ ومفکرین کے طریقہ پرموجود ہے اور عقلی و منطقی پر ہان کے ذریعیان کا فہم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ غزالی اور ان فلاسفہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسے الفاظ یا اصطلاحات کے فلا استعمال کا بتیجہ قرار دیں۔ یہ لغوی غلو فہمی ہے جے تھوڑی کی عقلی کوشش سے دور کیا جاسکتا ہے اور وہ اس مسئلہ کو صل کرنے کے لیے اس بنیا دی اختلاف کا سہار الیتے ہیں جے وہ الوہیت کی غیبی دنیا اور انسان کی حضوری دنیا کے درمیان سمجھتے ہیں اور سے کہ جب عالم الوہیت کو عالم انسانیت سے مشابہ قرار دے دیا جاتا ہے اور انسانی الفاظ اور اصطلاحات کا استعمال اللی دنیا کے لیے سے مشابہ قرار دے دیا جاتا ہے اور انسانی الفاظ اور اصطلاحات کا استعمال اللی دنیا کے لیے کیا جائے لگتا ہے تو فکر کس طرح غلائر خربر پر خواتی ہے۔

یہی مسلمنا کم کی اصطلاح کے ساتھ پیش آتا ہے جبکہ علم قدیم اور علم جدید کے الفاظ بولے جاتے ہیں۔ان دونوں پر علم کااطلاق محض لفظی اشتراک کی وجہ سے ہوتا ہے جس طرح بہت سے اساء بطور تقابل استعال ہوتے ہیں مثال کے طور پر مجلل 'کالفظ عظیم وصغیر کے لیے اور صریم' کالفظ ملمت اور روشی کے لیے آتا ہاں لیے یہاں کوئی ایسی حذبیں ہے میں۔ جودونوں علموں پر حاوی ہوجیسا کہ تعلمین کوغلط نہی ہے۔ میں

وہ خض غلطی پر ہے جو یہ جھتا ہے کہ ان فلاسفہ کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اصلاً جزئیات کاعلم رکھتا ہے کین وہ علم جزئیات کاعلم رکھتا ہے کین وہ علم ہمارے علم سے مشابہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جزئیات کے بارے میں ہمارا جوعلم ہمارے علم سے مشابہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جزئیات کے بارے میں ہمارا جوعلم ہے معلوم اشیاء کی موجودگی کی وجہ سے ہے چنا نچہ ہمارا علم معلوم اشیاء کے حادث ہونے کی صورت میں حادث اور ان کے متغیر ہونے کی وجہ سے متغیر ہے جبکہ وجود کا الہی علم اس کے بالقابل ہے کیوں کہ خدائی علم اس معلوم کی علت ہے جو موجود ہے۔ جو خص ان دونوں علموں کو ایک دوسرے کے مشابہ قرار دیتا ہے وہ خودمتقابل اشیاء اور ان کے خواص کو کیساں قرار دیتا ہے اور رہے اور بین ایت ورجہ کی جہالت ہے۔ لاک

ابن رشدٌ کی دلیل ہے کہ ان مشائین کی رائے یہ ہے کہ سیج خواب مستقبل میں پیش آنے والی جزئیات کی اطلاع دیتے ہیں اور یہ اطلاع علم انسان کو نیند کی حالت میں اس از لی علم کی جانب سے ملتا ہے جوتمام چیزوں کا انتظام کرنے والا اوران پر حاوی ہے پھراس کے بعد ان کے بارے میں یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کاعلم نہیں رکھتا ؟

ابن رشد کی نگاہ میں بیدواجب ہے کہ اللہ کی ذات اور اس کے علم کوکل یا جزو سے متصف کرنے والا انسانی علم ہی ہوگا جبکہ علم خداوندی کل پر محیط ہے اورانسانی علم کی جنس سے مادراء ہے۔

وہ عالم کے قدیم یا حادث ہونے کے مسئلہ میں بھی یہی رائے رکھتے ہیں کہ اشاعرہ متعلمین جن میں سرفہرست امام غزالی ہیں اور حکماء متقدمین کے درمیان اختلاف محض نام رکھنے کا ہے خاص طور پر بعض قد ماء کے نز دیک بیہ بالکل واضح ہے۔ ^{سخ}

ابن رشداس مسئله میں کہتے ہیں کہ موجودات کی تین اصناف ہیں: دو کنارے اور آیک دونوں کناروں کے درمیان واسط، متعلمین اور فلاسفہ دونوں کناروں کا تام رکھنے پر متفق ہیں اورواسطے بارے میں ان کا ختلاف ہے۔

پہلا کنارہ ایک ایما موجود ہے جو کسی دوسری شی سے اور سبب فاعل کی وجہ سے اور ایک مادہ سے ور ایک مادہ سے مرادا پی جزئی ایک مادہ سے وجود میں آتا ہے اور زمانداس کے وجود پر متقدم ہے اور اس سے مرادا پی جزئی صورت میں سے عالم ہے جیسے پانی، ہوا اور دوسری موجودات ۔ قد ما اور اشاعرہ اسے محدث کہنے میں متفق ہیں ۔

اس کے بالمقابل دوسرا کنارہ ہے جوابیا موجود ہے جو کس فی سے وجود میں نہیں آیا نہ کسی سبب فاعل سے وجود میں نہیں آیا نہ کسی سبب فاعل سے وجود میں آیا نہ اس پرز مانہ متقدم ہے اور اسے بھی قدیم کہنے پر علماء کا اتفاق ہے۔ اس وجود کا ادراک بر ہان ودلیل سے کیا جاتا ہے اس سے مراداللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات ہے جوکل کا فاعل ، اس کا موجد اور اس کا محافظ ہے۔

طرفین کے درمیان واسط سے مرادوہ موجود ہے جوکی فی سے نہیں ہے نہ زمانداس پر متقدم ہے، البتہ وہ سبب فاعل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے۔ اس سے مراد پوراعالم ہے۔
سارے لوگ عالم کی ان تینوں صفات کے وجود پر تفق ہیں کیوں کہ تکلمین کو بہتلیم ہے کہ زمانہ عالم پر متقدم نہیں ہے یا بیان پر لازم ہے کیوں کہ ان کے نزد یک زمانہ الی فئی ہے جوحرکتوں اور جسموں کی مقارن ہے اور وہ قد ماء کے ساتھ اس پر بھی متفق ہیں کہ زمانہ مستقبل غیر متابی ہے۔ البتہ زمانہ ماضی اور وجود ماضی کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

السے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

ابن رشد یہ بیجھتے ہیں کہ اس وجود یعنی عالم نے کل کی حیثیت میں حقیقی وجود اور وجود قدیم سے مشاہرت اختیار کرلی ہے۔ چنا نچہ جن لوگوں پر اس عالم کے قدیم ہونے کے نظریہ کا غلبہ ہوا انہوں نے قدیم کہد دیا اور جن لوگوں کو یہ محدث کے زیادہ مشابہ معلوم ہوا انہوں نے اسے حادث قرار دے دیا جبکہ وہ حقیقت میں نہ حادث قیق ہے نہ قدیم حقیق ، کیوں کہ محدث حقیق کا وجود ناگز برطور پر فاسد ہے اور قدیم حقیق کی کوئی علت نہیں ہے۔ وی

علماء كي كلفير درست نهيس

ابن رشد کہتے ہیں کہ ان فرقوں کی تکفیر بازی کی کوئی ضرورت نہیں ہے خاص طور سے
اس طرح کے علمی ونظریاتی مسائل میں یہ بالکل ناروا ہے جن میں بعض لوگوں کے قدم متقابل
مفاہیم والی اصطلاحات والفاظ لغت کے استعال میں بھسل گئے۔ اس مسلم میں مشکلمین کا
ارادہ یہ تھا کہ وہ اللہ کو اس بات سے منزہ قرار دیں کہ عالم قدیم ہونے میں اس کے مشابہ
ہوجائے اور فلا سفہ نے عالم کے قدیم ہونے سے مرادی لیا تھا کہ زمانداس عالم پرسابق نہ ہو
کیوں کہ زماندالی تھی ہے جو حرکات واجسام کی مقارن ہے۔ یہ اختلاف دراصل اختلاف
اصطلاحات سے زیادہ کوئی چیز نہیں۔

مزید برآ آن ابن رشدید دلیل دیتے ہیں کہ بیتمام آراء جن میں متکلمین کی آراء بھی شامل ہیں ، شریعت کے ظاہر پرغور کیا جائے تو ایجاد ہیں ، شریعت کے ظاہر پرغور کیا جائے تو ایجاد علم سے متعلق آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کی صورت در حقیقت حادث ہے اور خود وجود اور زمانہ دونوں کناروں سے مسلسل یعنی غیر منقطع ہیں۔

قرآن کہتاہے:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوٰتِ وَ الْآرُصْ فِيُ سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرُشُهُ عَلَى الْمَآمِ • عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلِّى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلِّى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلِى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلِّى عَلَى الْمُعَلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعَلِى عَلَى الْمُعَلِّمِ عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلِى عُلَى الْمُعْلَى عُلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلِى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى عَلَى الْمُعْلَى عَلَى الْمُعْلِ

(اوروہی ہے جس نے آسانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا جبکہ اس کا عرش پانی پرتھا)

اس آیت کے ظاہر کا تقاضا بیمعلوم ہوتا ہے کہ اس وجود سے پہلے ایک وجود مانا جائے اور وہ عرش اور پانی ہے اور اس زمانہ سے قبل ایک اور زمانہ تسلیم کیا جائے بعنی وہ زمانہ جواس وجود کی صورت سے مقارن ہو جوفلکی حرکت کی تعداد کانام ہے۔ قرآن کہتا ہے:

يَوُمَ تُبَدِّلُ الْآرُصُ غَيْرَ الْآرُضِ وَ السَّمْوَاتُ. عَيْرَ الْآرُضِ وَ السَّمْوَاتُ. عَلَيْرَ

(جس دن زمین وآسان بدل کر پچھ کردیے جائیں مے)

اس آیت کے ظاہر کابھی نقاضا ہے کہ اس وجود کے بعد ایک دوسراو جو تسلیم کیا جائے۔ چنانچہ عالم کے سلسلہ میں بھی متکلمین کا قول شریعت کے ظاہر کے مطابق نہیں ہے بلکہ تاویل کالبادہ اوڑھے ہوئے ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اہل برہان بھی گرچہ اس صنف کو تاویل شدہ ماننے پرمتفق ہیں ، اس کی تاویل میں اختلاف رکھتے ہیں اور بیا ختلاف برہان کی ہرمعرفت کے مرتبہ کے حساب سے ہے۔

ابن رشد کاخیال ہے کہ ان مسائل کی تاویل میں اختلاف رکھنے والے یا تو راہ صواب پر بیں اور اجر کے سخق ہیں یا وہ طلی کا شکار ہوگئے ہیں اور معذور ہیں۔خود قائم کردہ دلیل کی جانب سے تقدیق کر تاخض اضطراری فعل ہے، اختیاری نہیں سے بہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''اگر حاکم اجتہاد کرے اور سے اجتہاد کرے تو دو ہرے اجر کا مستحق ہے ادر اگر غلطی کر جائے تو ایک اجر کا مستحق ہے۔''

اوراس سے بڑا حاکم اورکون ہوگا جواس وجود کے بارے میں فیصلہ کرے کہاس کی سے
حیثیت ہے اور بید حیثیت نہیں ہے۔ ابن رشد کی نظر میں ان حکّام سے مراد وہ علاء ہیں جن کو
اللّٰہ نے خاص طور سے تاویل کے علم سے نواز ا ہے۔ شریعت نے جس غلطی کو قابل عفو قرار دیا
ہے اس سے مراد وہ خطا ہے جس میں مبتلا وہ حکماء ہوتے ہیں جواشیاء وموجودات پرغور
کرتے ہیں جن پرتد برکرنے کا شریعت نے انہیں ذمہ دار تھہرایا ہے۔ اس

ابن رشد کی رائے ہے کہ ان عمیق مسائل میں علاء کی تکفیر واجب نہیں ہے اور امام غزالی کی اس تحریر کا حوالہ دیتے ہیں جو انہوں نے اپنی کتاب فیصل التفوقة میں پیش کی ہے جس کے مطابق اس خفس پر کفر کا اطلاق نہیں ہوسکتا جو وجود کی پانچ سطوں میں ہے کی ایک سطح کی صدافت کا اقر ار کرے۔غزالی کا خیال ہے کہ وجود کے پانچ مراتب ہیں۔ وہ کہتے ہیں ' وجود ذاتی ،حسی ،خیالی ،عقلی ، اور ہم بی پانچ مرتبوں کا ہوتا ہے۔جو خفس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا ان پانچوں طریقوں میں سے کسی طریقہ سے اعتراف کر لے وہ رسالت کی تکذیب کرنے والوں میں کسی طرح شامل نہیں ہے۔' میں

ابن رشد معاداورجسمانی بعث بعدالموت سے متعلق غزالی کے نظریہ کا انظباق کرتے ہیں اور شخصتے ہیں کہ غزالی نے اسے اس کے ظاہر پرمحمول کیا جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے۔ ان کے نزد کیکوئی ایسی دلیل نہیں ہے جوظاہر کو ناممکن بنادے، یعنی جسم وروح دونوں کے محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کھ دوسر بےلوگ جودلیل و بر ہان کا تبادلہ کرتے ہیں اس مسئلہ میں تاویل کرتے ہیں اور اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس میں ان کے درمیان کشراختلافات پائے جاتے ہیں چنانچہ ابو صامر غزالی استے نیا بعض تصانیف میں دونوں تاویلوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ کھا ہے کہ اس مسئلہ میں غلط نتیجہ تک چہنچنے والے علاء معذور ہیں اور انہیں اجر مل کر رہے گا بشرطیکہ انہوں نے وجود کا اعتراف کیا ہواور اس میں کی تاویل سے کام لیا ہو۔

ا پن تصنیف مذاهج الأدلة میں ابن رشدوجود باری تعالی پر بر ہان ودلیل فراہم کرتے ہیں کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ جوشخص شریعت و حکمت یا فہ بہب وعقل میں تطبیق دینا چاہتا ہے اسے سب سے پہلے وجودالی پر دلیل دین چاہیے۔

اس کی تفصیل ہے ہے کہ عرفت خداوندی عقل وگری بنیاد پر قائم استدلا کی معرفت ہے اور یہ عبرفت تمام معرفت سے پہلے حاصل ہونی چا ہے اور یہ خدا کی وحدا نیت اور صفات و افعال کی معرفت تمام معرفت سے پہلے حاصل ہونی چا ہے اور یہ خدا کی وحدا نیت اور صفات و افعال کی معرفت کے لیے ضروری مقدمہ کا کام کرتی ہے۔ اس میدان میں ابن رشد سے پہلے مختلف اسلامی فرقوں کے مفکرین نے خدمات انجام دی ہیں لیکن ابن رشدان تمام دلائل سے مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ ان دلائل کو وہ خطابی وجد لی دلائل سے زیادہ قریب سمجھتے ہیں جبکہ ان میں بعض عقلی دلائل بھی ہیں اس لیے وہ ان دلائل پر بحث کرتے ہیں جن کو اندلس کے بین مختلف فرقوں نے اپناو ظیفہ بنار کھا تھا اور ان میں سے ہرا کیا اپنے موقف کو درست اور دوسروں کے موقف کو ذرست اور دوسروں کے موقف کو فلط کہتا تھا۔ ان میں سب سے مشہور فرقہ ظواہر کا تھا جن برحثوبیکا اطلاق ہوتا تھا۔ دوسرا فرقہ اشاعرہ کا تھا جو اہل سنت کی نمائندگی کرتا تھا اور یہ لوگ مشکلمین اطلاق ہوتا تھا۔ دوسرا فرقہ باطنیہ کا تھا اس میں ابن رشد نے اہل تصوف کو بھی شامل کر دیا ہے۔ ابن

رشد کے خیال کے مطابق بیر تینوں گروہ ایسے مسائل اور تاویلات سے بحث کرتے ہیں جو نئے ہیں۔ ہر فرقہ اپنے کوحقیقت دین کا شارح وتر جمان کہتا ہے اور دوسر بے مخالف فرقوں کو بدعتی اور کا فرکہتا ہے۔

ابن رشد خواہر یعنی حشوبہ کو تقید کا نشانہ بناتے ہیں اس وقت اندلس میں ان کی بھاری
اکثریت تھی۔ان کے دلائل بس بہتھے کہ تنہا وہی ہی معرفت وجوداللی کا واحدراستہ ہے ، عقل
اس مسئلہ میں کوئی کا منہیں آسکتی کیوں کہ اس وجود کے اثبات میں وہ میسر در ماندہ ہے۔اللہ
کے وجود پر ایمان لا نا واجب ہے جب تک مسلمان رسول کی صدافت اوراس کی تعلیمات کی
حقانیت پر ایمان رکھتا ہے۔ بیگروہ اس بات کو بھول جاتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے کہ انبیاء و
رسل پر ایمان لا نا بالکل ابتدا ہی میں واجب ہے اور انبیاء ورسل کی تقیدیت دراصل عقل کے
وجود اور اس کے حج احکام سے استناد کا ناگزیر تقاضا ہے۔

چوں کہ یہ گروہ ایمان کاراست عقل کونہیں بلکہ مع کوقر اردیتا ہے اس لیے ابن رشدایی زبان میں بات کرتے ہیں جوان کی سجھ میں آسکے۔وہ قرآن کریم کے سمعی نقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں۔ان کے سامنے الی آیات پیش کرتے ہیں جن کا ظاہری مفہوم بغیر کسی تاویل کی گنجائش کے عقل کے استعال پرزور دیتا ہے اور وجود خداوندی اور ایمان کے استحال میں لانے کی دعوت دیتا ہے:

يــآآيُهَـاالـنَّـاسُ اعُبُـدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمُ وَالَّذِيْنَ مِنُ قَبْلِكُمُ لَعَلَّكُمُ تَتَّقُونَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً وَّ السَّمَآءَ بِنَاءً وَّ اَنْزَلَ مِـنَ السَّـمَآءِ مَآءٌ فَاَخُرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِرْقاً لَّكُمُ فَلَا تَجْعَلُوا لِللَّهِ أَنْدَادَا وَ اَنْتُمُ تَعْلَمُونَ . * "

(لوگو!بندگی اختیار کروایئ اس رب کی جوتمهار ااورتم سے پہلے جولوگ ہو گزرے ہیں،ان سب کا خالق ہے بتمہارے بچنے کی توقع ای صورت سے ہو سکتی ہے۔ وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسان کی حصت بنائی۔اوپر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا ہی جبتم یہ جانتے ہوتو دوسروں کو اللہ کا مد مقابل ناتھ ہراؤ)

اور بھی متعدد آیات ہیں جواس مفہوم کی ترجمانی کرتی ہیں۔

ابن رشداس گروہ کی تر دیداوراس کی کم عقلی پر مرشہ خوانی کے لیے زیادہ وقت نہیں دیجے۔ بس یہ کہ کرآ گے بڑھ جاتے ہیں: ''ایسے لوگوں کا وجود نا کمکن نہیں ہے جن کی عقلی بوسید گی اور سفاہت اس درجہ کو بہنچ چکی ہوکہ وہ ان شرکی دلائل کو شہجھ سیسے جن بین رسول اکر صلی اللہ علیہ وسلم نے عوام کے سامنے پیش کیا ہے۔ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اگر یہ لوگ موجو دہوں تو سامی جہت سے ان کے لیے ایمان لا نافرض ہے۔ وہ ابن رشدا یہ عوامی افراد اورگر وہوں کے بارے میں جن کی قوت ادراک عقلی بر ہانی دلائل تو کجاجد کی وخطا بی دلائل کو بھی قبول نہیں کر سکتی، یہ رئے قائم کرتے ہیں کہ ان کا ایمان ظاہر تک محدود رہنا چاہیے۔ ایسے سوالات انہیں نہیں کرنا چاہئے جوان کی فکری وعقلی سطح سے باند ہوں اور مفکر یا تھیم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ ان کے سامنے دلائل و برا ہین پیش کرے یا ایسے امور کی تفصیلات میں مناسب نہیں ہے کہ ان کے سامنے دلائل و برا ہین پیش کرے یا ایسے امور کی تفصیلات میں انہیں داخل کرنے جن سے ان کے عقا کد مضطرب ہو سکتے ہوں۔

البتہ اشعری دلائل پر دیر تک وہ تو قف کرتے ہیں کیوں کہ ان کی تحریروں میں ایسے دلائل موجود ہیں جن کامنطق ہے تعلق ہے گرچہ وہ دلائل ابن رشد کے نز دیک منطقی نہیں ہیں کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ اشاعرہ جدلی دلائل کے ایسے مجموعہ پر انحصار کرتے ہیں جس کی تر دید و تعلیط اس طرح کی جاسکتی ہے کہ صحت مندعلمی نفتد کے سامنے وہ تشہر نہ کیس۔

اشاعرہ نے وجود باری کے اثبات میں دودلائل سے کام لیا ہے: ایک برہان وہ ہے جوان کے نظریہ کے مطابق جو ہر فرد پر شخصر ہے، دوسرابرہان وہ ہے جو ممکن اور واجب کے درمیان تفریق کی بنیاد قائم کرتا ہے۔

(الف) جو ہر فرد کے نظریہ پر قائم دلیل

اس سے اشاعرہ کا مقصد ہیہ ہے کہ وہ عالم کے حدوث کے ذریعہ وجود خداوندی پر دلیل قائم کریں چنانچے انہیں مجبور ہو کرجو ہر فرد کے حدوث کے اثبات سے اس آخری مسئلہ کی صحت پردلیل قائم کرنی پردی اس طرح که عالم کے اجسام بسیطنہیں ہیں بلکہ فردی جواہر سے مرکب ہیں۔

جو ہر فرد کے حادث ہونے پرتین مقد مات انہوں نے ترتیب دیے:

جواہراعراض سے الگ نہیں ہو سکتے اور یہ کہ بیاعراض حادث ہیں کیوں کہ ان میں تبدیلی آتی ہے اور یہ کہ جواہر سے الگ نہیں ہو سکتے وہ بھی حادث ہیں جواہر حادث ہیں تو وہ عالم جوان سے تالیف پاتا ہے وہ بھی حادث ہوگا اور اپنے حدوث کے لیے کسی سبب کا مختاج ہوگا اور سبب خوداللہ کی ذات ہے۔

ابن رشد کی رائے ہے کہ دلیل نہ منطق ہے نہ بر ہانی ،اس کے ساتھ وہ ژولیدہ بھی ہے جس کا سمجھ پانامشکل ہے۔عوام تو کجا جولوگ فن مجادلہ میں مہارت رکھتے ہیں وہ بھی اسے نہیں سمجھ سکتے کیوں بیہ تقد مات ایسے نتیجہ تک انسان کو پہنچاتے ہیں جوکوئی حل پیش نہیں کرتا۔

ابن رشدان تمام اشكالات كوپیش كرتے ہیں جن كاس نتیجہ سے پیدا ہونے كا امكان ہے اور ان كے دلائل كا تو ژدوسرے جدلی دلائل سے كرتے ہیں جن سے معاملہ مزید پیچیدہ ہوجا تا ہے چہ جائيكہ وہ ان تینوں مقد مات پر تقید كرتے جن پر انہوں نے اپنے دلائل كی بنیاد ركھی ہے۔ اس رشد سیجھتے ہیں كہ بیالى دليل ہے جس كاحل پیش كرنے سے علائے كلام عاجز ہیں، پھران كے ليے بيد كيے رواہے كہ وہ عوام كوانہيں سمجھانے كی زحمت مول لیں؟

یدایک ایمابوجہ ہے جوانسانی طاقت سے باہر ہے جبکہ معرفت خداوندی کاوہ طریقہ جو قرآن نے عوام کو دینا جاہا وہ زیادہ واضح اوراشعری طریقہ سے زیادہ آسان ہے اور یہی طریقہ فلاسفہ و حکماء کارہا ہے ۔ اس

(ب) ممكن دواجب كى دليل

اشاعرہ کے نزدیک وجود باری پراستدلال کا جودوسراطریقہ ہے اس پرابن رشد تقید کرتے ہیں اور یہ ابوالمعالی الجوینی کا طریقہ ہے جو کمکن و داجب کے درمیان تفریق کے نظریہ میں مخصر ہے۔ عالم کا حدوث جائز ہے اور یمکن ہے کہ جس طریقہ پرموجود ہے اس کے علاوہ دوسر سے طریقہ پروہ موجود ہوتا، اس لیے کسی ایسے سبب کا وجود ناگز برہے جواسے

اس طرز پر قرارد نے جس پراس وقت دہ موجود ہے۔

ابن رشد یہ بھتے ہیں کہ اس دلیل کے مقد مات خطابی ہیں اور صانع کی تعمت کو غلط کھراتے ہیں کیوں کہ '' تحکمت اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے کہ اسباب کی معرفت حاصل ہو۔اگر ہی کے لیے ایسے ناگز بر اسباب نہیں ہیں جو اس کے وجود کا اس صفت کے ساتھ تقاضا کریں جس کے ساتھ وہ نوع موجود ہے تو یہاں کوئی الی معرفت نہ ہوگی جو تھیم کو بطور خاص حاصل ہواور دوسرا اس سے محروم ہو، جس طرح قابل صنعت امور کے وجود میں ناگز بر اسباب نہ ہوں تو سرے سے کوئی صنعت نہ ہوگی جس کا انتساب صانع کے ساتھ کیا جا سکے اور جو صانع نہیں ہے وہ اس سے محروم رہے۔ "

در حقیقت اس طرح کی دلیلوں پر تقید کرتے وقت صحت وصداقت کے ساتھ ابن رشد نے جانبداری کی ہے کیوں کہ وہ الہی قدرت ومشیت کوخلق کی ضروریات کے سامنے تم کردیتے ہیں گویا کہ خدائی تخلیق وصنعت گری ان سابق ضروریات کے تابع تھی جن کا تقاضا میتھا کہ وہ اس تخلیق کو ای صورت میں پیش کرے اور دوسری کی صورت میں پیش کرنے سے اجتناب کرے۔ اشاعرہ عام طور سے سے حمل پر سوچتے ہیں اورامام جو بنی کی رائے صائب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہی ارادہ ان مشابہات سے بری ہے اور خدائی ارادہ کو ای طرز پر تصور کرتے ہیں جو اس کے لیے واجب ہے۔ ان کے خیال میں ایسے قوانین اور ضروریات کا وجو ذہیں ہے جو خدائی ارادہ پر حکومت کریں کیوں کہ وہ ارادہ مطلق ہے۔ اللہ تعالی تخلیق و صنعت گری کے جو قوانین بنانا چاہتا ہے ان میں حکمت وضرورت بس اس وجہ سے ظاہر ہوتی ضاہر ہوتی ضرورت اور حکمت ذاتی اسباب کی وجہ سے نہیں ہے جو اس عالم اور ان قوانین میں ظاہر ہونے والی ضرورت اور حکمت ذاتی اسباب کی وجہ سے نہیں ہے جو اس عالم اور ان قوانین کے ساتھ خصوص ہوں۔

چنانچے تھامش اکویناس (۱۲۲۵–۱۲۷۷ء) جوابن رشد سے بڑی حد تک متاثر ہے اور دورسطیٰ کے بڑے میں صدیک متاثر ہے اور دورسطیٰ کے بڑے میں فلاسفہ میں اس کا شار ہوتا ہے، اس نے اس دلیل کی گہرائی کو سمجھا اور عالم کی تخلیق اور خدائی ارادہ کی مطلق آزادی پردلیل دیتے وقت اسے استعال کیا۔ اس کی رائے

میں بالفعل موجود عالم ممکن الوجود عالم سے افضل نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے بہتر عالم کی تخلیق کر ہے۔ اگر اس عالم کو ہم جمال و کمال کی انتہائی بلندیوں پر پاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس کی تخلیق اس طرح کی ہے۔ ابن رشد اس خیال سے منفق نہیں ہیں، وہ اس کے برعکس دوسری رائے رکھتے ہیں کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ یہ عالم اس لیے وجود میں آیا ہے کہ جس عالم کے سب سے افضل ہونے کا امکان ہوسکتا تھا یہی ہے، گویا اس سے بہترین عالم کی تخلیق اب امکان میں نہیں ہونے کا امکان ہوسکتا تھا یہی ہے، گویا اس سے بہترین عالم کی تخلیق اب امکان میں نہیں ہوتے تھے جس سے ہمارے خیال کے مطابق وہ اللی قدرت وارادہ کی حد بندی کرنا چاہتے تھے حالاں کہ ابن رشد اس سے بے نیاز تھے البتہ وہ اپنی قدرت وارادہ کی حد بندی کرنا چاہتے تھے حالاں کہ ابن رشد اس سے بے نیاز تھے البتہ وہ اپنی دور کے تمام دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالاں کہ ابن رشد اس سے جو نیاز تھے البتہ وہ اپنی دور کے تمام دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے حالات کہ اپند کہ تھا کہ اس کے بیند یہ جدید دلائل پر تنقید کرنا چاہتے ہے۔

ممکن و واجب کی وہ دلیل جوالجوین نے پیش کی ہے، اسلامی فلسفہ اورعلم کلام میں اہمیت اورافا دیت رکھتی ہے بلکہ فلسفہ تھامس اکویناس نے اسی کی بنیاد پرسیحی دوروسطی میں اینے مابعد الطبیعاتی نظریات کی عمارت کھڑی کی۔ مہیں

یددلیل ایک اساس رکھتی ہے جس کا سہارا لے کرشخ الرئیس ابن سینانے ایک دوسری دلیل کی بنیادر کھی جے پوروپین مفکرین نے ان سے اخذ کیا۔ ابن سینا ممکنات کی دوانواع میں تفریق کرتے ہیں۔ ایک نوع وہ ہے جے ممکن فی ذاتہ کہا جاتا ہے اور دوسری نوع وہ ہے جس کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ واجب لغیر ہاور ممکن فی حدذ انتہ ہے جہال تک کہ بہی نوع کا تعلق ہے تو اس کی بالفعل تخلیق خدائی ارادہ کا تقاضا نہیں ہے اور دوسری نوع بالفعل وجود میں آنے کے بعد ممکن فی ذاتہ ہوگئ چنانچہ حقائق کے ارادہ کی بنیاد پراس کا وجود واجب ہوگا۔

اس آخری نوع میں ہم دو چیزوں میں تفریق کر سکتے ہیں: ماہیت اور وجود، ماہیت سے مراوشی کا مجردامکان ہے لیکن وجودالی شی ہے جو خارج سے ماہیت کولاحق ہوتی ہے اور مجردامکانی کو وجود ضروری بنادیت ہے اور میا بیتیں جو کمکن فی ذات اور واجب لغیرہ ہیں ان کا وجود اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہان کے وجود کوعدم پرترجے دی جائے سوائے اس موجود

ے جوبذات واجب الوجود ہے کیوں کراگراس خالق کوبھی واجب الوجود لغیر و مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا چنانچہ واجب بذات موجود پر توقف ناگزیر ہے اور وہی اس عالم میں موجود خلیقی سلسلہ کا آخری سبب ہے۔ ھی

فارابی بھی اس دلیل کو کام میں لاتے ہیں اور وجود باری پراپ فلسفیا نہ استدلال کی بنیادای کو قرار دیتے ہیں اور اپنے تمام منطق نمائے کا اس سے استخراج کرتے ہیں آئے بلکہ یہ دلیل جدید فلسفہ میں سرایت کرچکی ہے چنانچہ جدید فلسفہ کا بانی ڈیکارٹ بھی اس دلیل کو اساس بنا تا ہے اور ضلق اور عالم سے متعلق وجود اور ماہیت کے در میان تفریق کرتا ہے اور ضلق سے متعلق وجود اور ماہیت اور وجود کی یہ وصدت دور جدید سے متعلق وجود اور ماہیت اور وجود کی یہ وصدت دور جدید میں مختلف وجود اور فلاسفہ نے پیش کی ہے۔

خلاصة كلام بيہ ہے كہ ابن رشد وجود خداوندى پراشعرى استدلال ہے مطمئن نہيں ہيں كيوں كہ ان كے خيال كے مطابق معرفت خداوندى كے اشعرى طريقے بقينى نظرى طريقے نہيں ہيں بلكہ انہيں بقینی شرى طریقے بھی نہيں كہا جاسكتا كيوں كہ تھوڑى سى غور وفكر ہے بيہ بات سمجھ ميں آجاتی ہے كہ شرى طریقے دوخصوصیات رکھتے ہيں: وہ بقینی ہوتے ہيں اور بسيط غير مركب ہوتے ہيں بعن ان كے مقد مات كم ہوتے ہيں اور ان كے نتائج اوّ لين مقد مات ہے قريب تر ہوتے ہيں ہے گئیں مقد مات ہے قريب تر ہوتے ہيں ہے۔

(ج) صوفیاء کے دلائل

ابن رشد معرفت اللی کے متصوفانہ طریقوں سے بھی مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ صوفیاء وجود خداوندی پر استدلال کے لیے عقلی اور منطقی دلائل کو کام میں نہیں لاتے۔ ان کے نزدیک خدا ہر دلیل سے واضح تر اور ہر بر ہان سے ماوراء ہے۔اس کے برعکس ان کاعقیدہ ہے کہ معرفت وجود اللی اشراقی معرفت سے متعلق ہے جس کا نزول دلوں پر اس وقت ہوتا ہے جب نفسی و روحانی مجاہدہ کاحق ادا کر دیا جاتا ہے۔ یہاں معرفت تخمینی ہوتی ہے جو شہوات کے خاتمہ اور تزکیہ وتر بیت کے فروغ سے حاصل ہو کتی ہے۔

صوفیاء نے این اس مسلک کی تائید میں قرآنی نصوص سے بھی استدلال کیا ہے۔ان

121

كِنْ دِيكِ حسب ذيل آيات سے ان كِنظريد كى تائيد ہوتى ہے: واتَّقُوا اللَّهُ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ (بِعْره: ٢٨٢) (الله سے ڈرواوروه تم موجع طریق عمل كی تعلیم دیتا ہے) وَ الَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِينُنَا لَنَهُ دِينَهُمُ سُبُلَنَا. (عَنَبُوت: ٢٩)

(جولوگ ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے،انہیں ہم راتے دکھا کیں گے)

إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجُعَلُ لِّكُمُ فُرُقَاناً. (الفال:٢٩)

(اگرتم خداتری اختیار کرو کے تووہ تبہارے لیے کسوٹی ہم پہنچادےگا)

گرچاہن رشدخدا کی معرفت وادراک کے لیے اس طریقہ کے اصول ومبادی کوتنایم
کرتے ہیں لیکن ان کا خیال ہے ہے کہ معرفت کا بیطریقہ خواص کے لیے تو مفید ہوسکتا ہے
عوام اس سے مستفید نہیں ہو سکتے کیوں کہ اس طریقہ پرقدرت اُن ہی لوگوں کو ہوسکتی ہے جو
خود غرضا نہ مشاہدات اور نفسی رغبتوں سے دست کش ہو بچے ہوں اور مشقت طلب روحانی
عجاہدات کی طاقت رکھتے ہوں۔ ان کے زدیک وجود خداوندی پر استدلال کے لیے جس
طریقہ کی بیروی ضروری ہے وہ غور وفکر کا طریقہ ہے بیطریقہ خاص وعام سب کے لیے ہے
اور اس طریقہ کی طرف قرآن نے بھی بلایا ہے اور اس کے اسالیب اور متنوع طریقوں کی
معرفت پر ابھارا ہے۔ میں

یدہ وطریقہ ہے جوشریعت و حکمت یا ند جب وعقل کا جامع ہے اس سے ابن رشداس تطابق اور وحدت پر دلیل فراہم کرتے ہیں جوعقل فقل کے درمیان اور آسانی شریعت اور انسانی فکر کے درمیان ممکن ہے۔ ابن رشدا سے دلائل پیش کرتے ہیں جو ند ہب وفلسفہ کے درمیان ہم آ ہنگی کے مسئلہ پر بہترین اور موثر دلائل ہیں۔

وجودخداوندى برابن رشدك دلائل

ابن رشدا کی طرف ظواہر، متکلمین اور اہل تصوف کے دلائل کی تر دید کرتے ہیں اور ان سب پر تنقید کرتے ہیں اور ان سب پر تنقید کرتے ہیں کہ بیان کی نگاہ میں شری نہیں ہیں بعنی بیدہ دلائل نہیں ہیں جنہیں قرآن نے استعال کیا ہے اور جن کو استعال کرنے پرعوام کو ابھارا ہے اس طرح ان کی نظر

میں یہ منطقی دلائل بھی نہیں ہیں جن سے اس طرح کی ججت قائم ہو سکے جو مثال کے طور پر ریاضیاتی دلائل میں ہوتی ہے۔ دوسری طرف ابن رشدا پے شرعی وعقلی دلائل اوران فلسفیانہ دلائل کو بھی پیش کرتے ہیں جوان کی نظر میں دین اسلام کی تعلیمات سے ہم آ ہنگ ہیں۔ (الف) خدائی رحمت کی دلیل

ابن رشدر حمت البی کودلیل بنانے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ان کے نزدیک انسانی فطرت اور کا کنات میں متعین مقاصد کا وجود اللہ کے وجود پردلیل ہے۔ یعقلی دلیل دوبدی بی بنیادوں پر قائم ہے جن کو اختیار کرنے کے بعد آدمی کو مجادلہ یا گروہ بندی کے اس طریقہ پر عمل کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جس میں مسلمان فلاسفہ اور متکلمین مہارت رکھتے ہیں۔

اس دلیل کی پہلی بدیمی بنیادیہ ہے کہ یہ کا ئناتی نظام بیک وقت ہمارے احساسات و جذبات اور عقل دونوں کے سامنے ایک جیرت انگیز وحدت اور ہم آ ہنگی پیش کرتا ہے جواس کے اجزاء میں اور کا ئنات اور اس کے ظواہر میں موجود ہے اور ہمیں بتا تا ہے کہ یہ ہم آ ہنگی انسان کے لیے اور اس دنیا کی ہرمخلوق کے لیے مفید ہے۔

رات اوردن کا آنا جانا موسموں کاتغیر ، سورج ، چاند ، ستاروں ، ہواؤں ، بارش ، حیوانات ، نباتات اوردوسری لامحدود موجودات کا وجودانسان کی زندگی سے سازگاری رکھتا ہے بلکہ اس دنیا کی ہرفتی کی حیات ہے ہم آ ہنگ ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں: '' یہی رحمت اور اللی توجہ بدن کے اعضا اور حیوانوں کے اعضا میں بھی نمایاں ہے یعنی بیانسان کی زندگی اور اس کے وجود سے ہم آ ہنگ ہے۔' اس سے ملتی جلتی دلیل چھ صدیوں بعد مشہور جرمن فلنفی کانٹ نے بھی اختیار کی ۔ بیوہ فکر ہے جس نے کا کنات میں'' وافلی مقصدیت'' کے وجود کو ثابت کیا۔ ف

اس دلیل کی دوسری بدیمی بنیادیہ ہے کہ داضح مقاصدا تفاق کی پیدادار نہیں ہیں بلکہ ایک خالق کے ارادہ کا نتیجہ ہیں۔ ابن رشد کے خیال میں کا کنات اور اس کے مختلف اجزامیں وحدت ومطابقت کے مشاہدہ سے ماخوذیہ تقلی دلیل تمام انسانوں کے لیے یکسال طور پرمفید ہے۔ یہ عوام کے لیے مناسب ہے جو مخلوقات میں مقصد کے وجود کے اعتراف کے سلسلہ

120

میں متنی شواہد پراعتاد کرتے ہیں۔ای طرح ان علاء کے لیے بھی کار آمد ہے جن کے علم اور محقق میں اتنابی اضافہ ہوتا ہے جتناوہ ایسے نئے قوانین وحقائق دریافت کرتے ہیں جوان کے ایمان کو بڑھاد ہے ہیں اور مظاہر فطرت میں خدائی رحمت و محکمت کے وجود کی تصدیق کرتے ہیں۔

ابن رشد کے خیال میں بیدلیل عبرت پذیری کے لیے موزوں ہے کیوں کہ وہ قرآن کریم کے استدلالات ہے ہم آ ہنگ ہے اور جس طرح وہ عقلی دلیل ہے اس طرح دینی دلیل بھی ہے کیوں کہ قرآن کریم کی آیات میں اس کا بکثر ت استعمال ہے:

أَلْمُ نَجُعَلِ الْأَرُضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً وَخَلَقُنَاكُمُ أَرُوَاجاً وَجَعَلُنَا اللَّيُلَ لِبَاساً وَّجَعَلُنَا اللَّيُلَ لِبَاساً وَّجَعَلُنَا اللَّيُلَ لِبَاساً وَّجَعَلُنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَّجَعَلُنَا النَّهَارَ مَعَاشاً ! فَ

(کیابدواقد نہیں ہے کہ ہم نے زین کوفرش بنایا اور پہاڑوں کومیخوں کی طرح گاڑ دیا اور تہہیں (مردوں اور عور توں کے) جوڑوں کی شکل میں پیدا کیا اور تہباری نیندکو باعث سکون بنایا اوررات کو پردہ پوش اوردن کومعاش کا وقت بنایا) تَبَارَكَ الَّذِی جَعَلَ فِی السَّمَآء بُرُوجاً وَجَعَلَ فِیهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِیداً (فرقان: ١٦)

(بردامتبرک ہے دہ جس نے آسمان میں برج بنائے اور اس میں ایک چراغ اور ایک چمکتا جا ندروش کیا)

(فَلْيَنْ ظُوِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبُنَا الْمَاءَ صَبّاً ثُمَّ شَقَقُنَا الْآرُضَ شَقّاً فَأَنبَتُنَا فِيُهَا حَبّاً وَعِنْباً وَقَضُباً . فَا مَثَنَا فِيهَا حَبّاً وَعِنْباً وَقَضُباً . فَمُ (مَن كُو (يُحر انسان ذرا ا پِي خوراك كو ديهي ، جم فروب پانی لنرهايا ، پرزين كو عجيب طرح بها الله عليم الله كائدر غلا گائدا ورا گورا ورتزكاريال)

الَّذِيُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرُضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاءٌ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَأَخُرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِرُقاً لَّكُمُ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمُ

تَعُلَمُونَ.

(وہی توہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسان کی جیت بنائی، او پر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ ہر طرح کی پیدا وار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پنچایا، پس جب تم بیجانتے ہوتو دوسروں کواللہ کا مدمقابل ندھراؤ)

(ب) مخلیق کی دلیل

حیوانات و نباتات کا وجود اورخود زندگی کا مظهر نظریة تخلیق کے اثبات کے لیے کافی ہے اور یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ عالم کے اجزاء اور اجرام ساوی کی حرکتیں بھی تخلیق کا مظہر ہیں کیوں کہ یہ تعیین مقاصد کی تخصیل کے لیے مخر ہیں اور ہروہ چیز جو مخر ہواس کا مخلوق ہوتا لازم ہے جب ان ذی روح وغیر ذی روح تمام اشیاء کا صادث ہوتا ثابت ہوگیا تو خالق کا وجود ناگزیر ہوگیا۔ یہ دلیل علماء اورعوام سب کے لیے ہواد فریقین میں سے سی کا موقف مجمی مختلف نہیں ہوسکتا سوائے اس کے کھلم ومعرفت کے تناسب سے درجہ کا فرق ہو۔

عوام کا گنات کا ایک خالق اس لیے شلیم کرتے ہیں کہ ان کی آنکھیں صنعت گری کے واضح آثار دیکھتے ہیں کیوں کہ وہ محض حواس واضح آثار دیکھتے ہیں کیوں کہ وہ محض حواس کی رہنمائی پراکھنانہیں کرسکتے بلکھلمی دلائل ہے بھی اس کا ادراک کرتے ہیں۔ ایکھ

اس عقلی دلیل کے متعدد شوا پرشر لیت میں موجود ہیں قر آن کہتا ہے:

فَلُيننظرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ. فَلَيْ مُنَّاءٍ دَافِقٍ. هُوَ

(پھر ذرا انسان بیدد کھے لے کہوہ کس چیز سے بیدا کیا گیا ہے، ایک اچھلنے

والے پانی سے پیدا کیا گیاہے)

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْثَ خُلِقَتُ. ٰ ۖ

(تو کیابیاونوں کنبیں دیکھتے کہ کیے بنائے گئے)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسُتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِيُنَ تَدُعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَنُ يَّخُلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ (جَ٣٤) (لوگول) يكمثال دى جاتى جغور سے سنو، جن معبودول كوتم خدا كوچھو وركر پکارتے ہودہ سبل کراکیکھی بھی پیدا کرناچا ہیں تو نہیں کر سکتے)
ابن رشد کہتے ہیں کے قرآن کریم نے تخلیق ورحمت اللی کی دونوں دلیلیں جمع کردی ہیں اور ان کے درمیان کمل سازگاری پیدا کردی ہے تاکہ دونوں دلیلوں کی سیجائی کی وجہ سے معاملہ بالکل واضح ہوجائے اورکوئی ابہام ندرہے۔مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے:

قیا اُلیْھَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمُ وَالَّذِیْنَ مِن قَبُلِکُمُ لَعَلَّکُمُ لَعَلَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمُ وَالَّذِیْنَ مِن قَبُلِکُمُ لَعَلَّکُمُ لَعَلَّکُمُ اللَّذِی خَلَقَکُمُ وَالَّذِیْنَ مِن قَبُلِکُمُ لَعَلَّکُمُ

يا ايها الناس اعبدوا ربحم المين خلعهم والوين مِن فبرِهم العلمم تتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَآء بِنَاهُ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَآء مَآء فَلَا تَجُعَلُوا لِلهِ أَندَاداً وَأَنتُمُ تَعْلَمُونَ (الْمَره:٢١-٢٢)

(لوگوا بندگ افتیار کروایت اس رب کی جوتمهارااورتم سے پہلے جولوگ ہو گزر ہے ہیں ان سب کا خالق ہے، تمہارے بیچنے کی توقع اس صورت میں ہوسکتی ہے، وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسان کی حیست بنائی، او پر سے پانی برسایااور اس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کرتمہارے لیے رزق بم پہنچایا۔ پس جبتم یہ جانتے ہوتو دوسروں کواللہ کا مدمقابل نہ شہراؤ)

اس میں ولیل تخلیق کی طرف اشارہ ہے اور اس آیت کے مندرجہ ذیل حصہ میں رحت الٰہی کی دلیل کار فرماہے:

الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاء بِنَاء وَأُنزَلَ مِنَ السَّمَاء رِنَاء وَأُنزَلَ مِنَ السَّمَاء رَدُقاً لَّكُمُ فَلَا تَجُعَلُوا لِلّهِ أَندَاداً وَأُنتُمُ تَعُلُمُونَ (بَقره:٢٢)

(وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسان کی چھت بنائی، اوپر سے پانی برسایا اوراس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا۔ پس جب تم بیجانتے ہوتو دوسروں کوالٹد کا مدمقابل نہ تھراؤ) سے اور بھی متعدد آیات ہیں جن کی تعدادان آیوں سے زیادہ ہے جن میں کسی ایک دلیل کا تذکرہ ہے۔ ابن رشد کے مطابق قرآن کا پیطریقۂ استدلال ہی صحیح ہے کہ عوام اور علماء سب اس مے مستفید ہو سکتے ہیں۔

یہ طریقہ عوام کے لیے اس لیے مفید ہے کہ بیان کے فطری میلان اور راست قوت فیصلہ کو براہِ راست اپلی کرتا ہے اور علاء کے لیے اس لیے موزوں ہے کہ علم الہی کی صنعت و حکمت کے اسرار سے پردے اٹھا تا ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں ''اس سے واضح ہوگیا کہ صانع حقیقی کے وجود پر دلالت انہی دو قسموں میں مخصر ہے: رحمت الہی کی دلیل اور تخلیق کی دلیل۔ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہی دونوں طریقے خواص کے طریقے ہیں، خواص سے مراد علاء ہیں اور جہور کے طریقے بھی یہی ہیں، ان دونوں معرفتوں کے درمیان فرق صرف تفصیلات میں جہور کے طریقے بھی یہی ہیں، ان دونوں معرف اس پر اکتفا کرتے ہیں جو علم حواس پر ہنی ہوں اور علاء اس سے آگے بڑھ کر بر ہان واستدلال کی قتم کی چیزیں بھی چاہتے ہیں۔ علاء کو روان درمان کو رہیں ہی جائے ہیں۔ علاء کو رہی کہ بی بی بیا ہوں اور علاء اس سے آگے بڑھ کر بر ہان واستدلال کی قتم کی چیزیں بھی چاہتے ہیں۔ علاء کو رہی کی بتا پر عوام سے افضل نہیں ہیں بلکہ ایک ہی چیز کی معرفت وادراک میں بھی کافی فرق رہتا ہے۔ '' میں

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن رشد ان خطابی وجد لی دلائل کو پندنہیں کرتے جو متعلمین اور صوفیاء اور دوسرے تمام اسلامی فرقوں کے یہاں مروج رہا ہے۔ بلکہ انہوں نے منطقی استدلال پرقائم فلسفیا نہ دلائل دیا اور شریعت و عقل کے درمیان اور حکمت و فد ہب کے درمیان وحدت و ہم آئی پیدا کرنے کے لیے خاص طور سے وجود باری تعالی پر استدلال کرتے ہوئے بڑے واضح اور صاف سخرے انداز میں دلیلیں دیں۔ وہ اپنے عقلی دلائل کو ہمیشہ آیات قرآنی سے مضبوط و مشخکم بنائے رہے جس سے ان کی پختگی میں اور اضافہ ہوتا گیا۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی مسائل کے بے ربط ماحول میں وہ فد ہب اور عقل کے درمیان مطابقت کی کوشش کرتے رہے ، حقلی و فد ہی انداز میں خدا کے وجود پر ابن رشد کے دور لائل دیے اور ان کا سرا واضح فطری عقلیت سے جوڑ دیا اور قرآن و سنت سے تا ئید حاصل کی و ہی انداز دوسر سے مسائل کے شین ہمیں نہوں نے اختیار کیا خاص طور سے خدا کی حاصل کی و ہی انداز دوسر سے مسائل میں جن میں ہمیشہ مختلف اسلامی فرقوں میں معرکر آرائی رہی وحدانیت اور صفات کے مسائل میں جن میں ہمیشہ مختلف اسلامی فرقوں میں معرکر آرائی رہی

141

ہےابن رشد کا طریقۂ استدلال سادہ اور عقلی ہے۔ ۲ - وحدا نیت الٰہی

تو حید کے حق میں استدلال کے لیے ابن رشد عقل کی فطرت اور قر آن کریم کی آیات کا سہارا لیتے ہیں تا کہ بیک وقت نہ ہب اور عقل کے درمیان کمل وحدت پیدا ہو سکے۔وہ متعلمانہ اسالیب سے مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ ان ہی مناظرانہ اور جد کی طریقے قرار دیتے ہیں۔گرچابین رشد بھی اپنے عقلی دلائل ان ہی آیات الہی سے اخذ کرتے ہیں جن سے تعلمین اور بطور خاص اشاعرہ نے اپنے براہیں مستد کے ہیں لیکن ان کا طریقہ استدلال اس طریقہ سے مختلف ہوجا تا ہے جے یہ شکلمین استعال کرتے چا ہے ہیں۔

اشاعره کے مناظرانہ وجد لی دلائل قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات برمنی ہیں:

لَوُ كَانَ فِيهِمَا اللَّهُ ۚ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبياء:٢٢)

(اگرآ ہمان وزمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا)

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنُ إِلَهٍ إِذَا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعُضُهُمْ عَلَى بَعُضِ سُبُحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (مُوْمُون: ٩) خَلَقَ وَلَعَلَا بَعُضُهُمْ عَلَى بَعْضِ سُبُحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (مُومُون: ٩) (الله نَحَى كوا فِي اولا وُبِيل بنايا ہے اور كوئى دومرا خدااس كساتھ فيس ہے۔ اگر ايسا موتا تو ہر خدا افِي مُخلوق كو لے كر الگ ہوجاتا اور چروہ ايك دومر عرب چرچ هدور تے ليك ہالله ان باتوں سے جويہ بناتے بيں) قدل لَّهُ كَانَ مَعَهُ اللهَةُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَّا بُعَنَوْ اللَّهُ فِي الْعَرْشِ سَبِيلًا دَرْ بَى الرائيل: ٣٢)

(اے نبی ً!ان سے کہو کہ اگر اللہ کے ساتھ دوسرے خدا بھی ہوتے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں ، تو وہ ما لک عرش کے مقام کو پہنچنے کی کوشش ضرور کرتے)

معتزلیاوراشعری متکلمین ان آیات سے ایک خاص طریقہ سے اپنی دلیل متدبط کرتے ہیں۔ وہ طریقہ عقل تقسیم یا (د تقسیم وتفریق 'کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر بیتے ہے کہ دوخدا ہیں محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

توان دونوں کے درمیان اختلاف کا پیدا ہونا جائز ہوگا اس طرح سے کہ ایک عالم کی تخلیق کا ارادہ کرے گا اور دوسرا ارادہ نہیں کرے گا اور اس صورت میں ان کی رائے کے مطابق یہ اختلاف مندرجہ ذیل عقلی صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ظہور پذیر ہوگا یا تو دونوں کا ارادہ تھمیل کو پہنچے گا یا دونوں کا ارادہ فنخ ہوجائے گا یا ایک کا ارادہ کمل ہوگا اور دوسر کا باطل ہوجائے گا، پہلی صورت میں عالم بیک وقت موجود بھی ہوگا اور موجود نہیں بھی ہوگا اور دوسر ک صورت میں عالم غیر موجود بھی ہوگا اور غیر معدوم بھی ، اور تیسری صورت میں جس خدا کا ارادہ کمل ہوگا وہ دھتے فی خدا ہوگا اور دوسرا خدا عاجز دور ما ندہ ہوگا اور خدا کہ بالی نہ ہوگا۔ ارادہ کمل ہوگا وہ دھتے تیں کہ دوسری صورت بہلی صورت ہی کی معکوس صورت ہے اور ان میں ابن رشد کہتے ہیں کہ دوسری صورت پہلی صورت ہی کی معکوس صورت ہے اور ان میں سے ایک کا فی ہے کوں کہ تو حید کا عقیدہ جسی بدا ہت میں شامل ہے اور عقل ان زمتوں سے بے نیاز ہے۔

ای طرح ان کی دلیل خدا اور انسان کے درمیان مما ثلت پر قائم ہے کیوں کہ وہ لوگ انسانوں کے درمیان جو کچھ دیکھتے ہیں اسے عالم الہی پر منطبق کرنا چاہتے ہیں یعنی اختلاف کو خداؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں آگر ہم ان کے طریقے کی پیروی کریں اور ان کے جدلی انداز کو اپنائیں تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ کیا ہے ممکن نہیں ہے کہ دونوں خداؤں میں اختلاف کے بجائے اتفاق ہوجائے یا ایک خدا عالم کے بعض حصوں پر فعل کرے اور دوسرا خدا دوسرے حصوں پر یا دونوں باری باری فعل کریں۔ اسی طرح تشکیک کے ادر بھی دروازے کھلیں مے جن میں عوام کا وا خلہ مناسب نہیں ہے بلکہ یہ چزیں یقین سے زیادہ بیقتی پیدا کرتی ہیں۔ اسی طرح تشکیک کے ادر بھی دروازے کھلیں میں جان میں رشدان کی اس دلیل کو استدلالی یا شرع نہیں مانے۔ یہ دلیل استدلالی اس لیے نہیں ہے کہ فطرت سلیم اور منطق سلیم کے اصولوں سے میں نہیں کھاتی اور قرآنی دلیل اس لیے نہیں ہے کہ فطرت سلیم اور منطق سلیم کے اصولوں سے میں نہیں کھاتی اور قرآنی دلیل اس لیے نہیں ہے کہ قوام مطمئن تو کیا ہوتے اسے بچھ بھی نہیں سکتے۔

 وہ دلیل ہوتی ہے جواستدلال و بر ہان کی کمل قسموں کی شیح تعبیر کرے، جہاں ایک مفروضہ ہوتا ہے اور پھراس کی صداقت پر دلیلیں ہوتی ہیں۔اگر منطقی شیح نتائج تک قاری کو پہنچادے تو وہ سچا ہوتا ہے اورا گر غلط نتائج تکلیں تو اس کا ترک کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ لا ابن رشدا پے عقلی استدلال کا ماخذ قرآن کریم کی اس آیت کوقر اردیتے ہیں:
لَوْ كَانَ فِينَهِمَا اللّهَ ۚ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء: ۲۲)

(اگر آسان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا فظام بگر جاتا)

یہ آیت ایک ایسے بدیم مفہوم کی توضیح کرتی ہے جوانسان کی فطرت کی پکارہے کیوں کہ تمام انسان بنظرچشم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شہر میں دوبادشاہ موجود ہوں تو اس سے شہر کی ترقی و بہتری خطرے میں پڑجاتی ہے ، سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک بالفعل بادشاہ ہو جے دوسرے تا بع فر مانروا کی جانب سے کسی مزاحمت و خالفت کا اندیشہ نہ ہواور کوئی کام ایسا نہ کرے جودوسرے کی منشا کے خلاف ہو۔ اللہ ایسے ناکارہ اور بے بسی خص کو خدا تو کجابادشاہ کا نام بھی نہیں دیا جاسکتا۔

دوسرى آيت بيت: مَـا اتَّـخَـذَ اللَّهُ مِـن وَلَدٍ وَمَاكَانَ مَعَهُ مِنُ إِلَهٍ إِذَاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا

خَلَقَ وَلَعَلَا بَعُضُهُمْ عَلَى بَعُضِ سُبُحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (مومُون: ٩)

(الله نَ كَى كوا فِي اولا دَنِيس بنايا ہے اوركوئي دوسرا فدااس كے ساتھ نيس ہے۔ اگر ايبا ہوتا تو ہر فدا اپنی مخلوق كو لے كر الگ ہوجاتا اور پھر وہ ايك دوسرے پر چڑھ دورڑتے۔ پاك ہے الله ان باتوں ہے جوبي بناتے ہيں)

یہ آیت پہلے تو فدا كی اولاد كا انكار كرتی ہے پھر متعدد فداؤں كے وجود كے ناممكن ہونے پر دليل ديت ہے كوں كہ ہر فدا كے قعال كے وجود پر گوائي نيس دے فدا كے افعال سے مختلف ہوں گے۔ بيہ باہم متصادم افعال كى ايے وجود پر گوائي نيس دے سے ، جس كے اندر ماہرانہ صنعت كرى اور كہرى حكمت موجود ہوليكن وہ تصور جوعقل وا حساس كو بيك وقت اپيل محكم دلائل و بر ابين سے مزين متنوع و منفرہ كتب پر مشتمل مفت آن لائن مكتبہ محكم دلائل و بر ابين سے مزين متنوع و منفرہ كتب پر مشتمل مفت آن لائن مكتبہ

کرتا ہے اور ایسے متعدد خداؤں کے امکان کومستر دکردیتا ہے جن کے افعال باہم متصادم ہوں، ایک ایسے عالم کا وجود ہے جس کی صنعت و تخلیق میں غایت درجہ کی حکمت ہو گالت اس سلسلہ کی آخری آیت ہے:

قُل لَّوُ كَانَ مَعَهُ الهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَّا بُتَغَوا إِلَى ذِى الْعَرُشِ سَبِيُلاً (ثَى الرائيل:٣٢)

(اے نی ان ہے کہو کہ اگر اللہ کے ساتھ دوسرے خدا بھی ہوتے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں ، تو وہ مالک عرش کے مقام کو پہنچنے کی کوشش ضرور کرتے)

یہ آیت دومتعدد خداؤں کے وجود کے ناممکن ہونے پردلیل ہے کیوں کہ تخلیق کرنے کی طاقت ان دونوں میں نہیں پائی جاسکتی اورا گرمیکن ہوتا تو واجب ہوتا کہ بیسارے خداعرش پرمتمکن ہوں اوراس سے متعدد عرشوں کا وجود ناگز بریظہر تا جبکہ ایک ہی عرش کی گنجائش ہے۔

ابن رشدتا كيدكے ساتھ يەسراحت كرتے ہيں كەمتعدد خداؤں كاعقيده خود يود ميں شرخيين آسكنا كيوں كه اس سے يه لازم آتا ہے كه يا تو ان تمام خداؤں كى عالم كى تخليق و حفاظت سے در ماندگى كا عتراف كيا جائے يا يہ تسليم كيا جائے كه دنيا كانظام فاسد ہے اور يہ واجب التر ديد ہے۔ كويا اللہ تعالى يہ كہنا چاہتا ہے كہا گراللہ كے سواد وسر بے خدا بھى ہوتے تو يہ عالم فاسد نظر آتا ليكن اس سے استثناء كيا كہ يہ عالم فاسد نبيس ہے اس ليے واجب تھم راكر صرف ايك خدا ہو ۔ اللہ خدا ہو۔ اللہ صرف ايك خدا ہو۔ اللہ صرف ايك خدا ہو۔ اللہ علی ما مدا ہو۔ اللہ علی حدا ہے اللہ علی حدا ہو۔ اللہ عدا ہم عدا ہو۔ اللہ عدا ہو۔ ال

متكلمين كے ولائل پر تقيد

تو حید کے سلسلہ میں ابن رشد کی عمیق و بسیط عقلیت نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے وہ متعلمین کے دلائل پر تقید و تبصرہ کرتے ہیں جہاں عقلی تقیم کو بنیاد بنایا جاتا ہے اور مجادلہ و مناظرہ کو ذریعہ بنا کر مخاطب کو مطمئن کیا جاتا ہے۔ ابن رشد کا استدلالی طریقہ جوقر آن کریم کی آیات سے ماخوذ ہے ، عوام وخواص دونوں کے لیے بیک وقت مفید ادر قابل عمل ہے گرچہ خواص کو یہ امتیاز حاصل رہے گا کہ اگر وہ کا کنات پر غور کریں گے اور اس میں مخفی نظم و ربط سے داقف ہوں گے تو ان کے اس یقین میں اضافہ ہوگا کہ بیظم و وحدت کی لڑی میں ربط سے داقف ہوں گے تو ان کے اس یقین میں اضافہ ہوگا کہ بیظم و وحدت کی لڑی میں

پردئی ہوئی کا ئنات صرف ایک خدا کی تخلیق ہوسکتی ہے جس کا کوئی ساجھی دارنہیں ہوسکتا۔
اس طرح علم ومعرفت پر ابھار نے کی قرآنی حکست سامنے آتی ہے تا کہ ان کا ایمان
مکمل ہو۔ وجود خداوندی کے دلائل کیساتھ ہی بیہ مقصد پورا ہوتا ہے۔ بیہ حقیقت ہرمسلمان کو
سمجھنی چاہئے اس لیے کرتخلیق ورحمت خداوندی کی دلیلیں معرفت و تحقیق کی حلیف اوران کا
محرک ہیں۔

یے تقلی واستدلالی اسلوب ابن رشد متعدد مسائل میں کام میں لاتے ہیں جیسے قدرت،
ارادہ، کلام اوران دوسری صفات الہی کاعقائدی مسئلہ ہے جن میں ہے بعض چزوں ہے ہم
بحث کر چکے ہیں اور عبرت پذیری کی خاطر عالم غیب وعالم شہادت میں لازی تفریق کی بنیاد
رکھ چکے ہیں حالاں کہ بیدہ فکتہ ہے جس سے اشاعرہ ومعتزلہ دونوں غافل رہے ہیں۔ ابن
رشداس علمی اسلوب کا استعمال قضاوقدر، بعث بعد الموت، خلود، آزاد کی انسان اور دوسر ب
ان تقلی مسائل کے سلسلہ میں کرتے ہیں جوفلا سفہ کا موضوع بحث رہے ہیں اور جن کا نہایت
واضح جواب قرآن کریم کی آیات میں موجود ہے جسے محے الفطرت اور عقل سلیم والا انسان
بیک نظرد کیے لیتا ہے اور غور وفکر کرنے والا انسان بڑے سادہ آسان اور واضح اسلوب میں
ان کے دلائل بھی فرا ہم کردیتا ہے، اسے مناظرہ ومجادلہ کے دلائل کی ضرورت نہیں پڑتی ۔ وہ
عقل کے ان منطقی دلائل کو استعمال کرتا ہے جو عوام وخواص کے لیے کیساں مفید ہیں۔
ابن رشد کے فلسفیاندا اثرات

اگرہم دوروسطی اور دورجدید کے بوروپین فلسفہ پر ابن رشد کے اثر ات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں تو ہمارے لیے اس کے سواکوئی صورت نہیں ہے کہ ہم ان ادوار کے فلسفیا نہ افکارو نظریات کا مطالعہ کریں تا کہ ان اثر ات کا بہتر تجزیہ کرسکیں۔

اگر یوروپ میں دوروسطی میں ارسطو'' معلم اول' یافلسفی کالقب پانے کامستحق ہے تو ابن رشداس کاسب سے بڑا شارح قرار دیا جاتا ہے کیوں کہ اس نے اپنے سے پہلے کے تمام شارحین پرمہر لگادی کہوہ سب ان نتائج تک نہ پہنچ سکے تھے جن تک این رشد پہنچ کیوں کہ ابن رشد کی بیشرحیں احاطہ و گہرائی میں ممتاز تھیں۔مزید برآس انہوں نے اس فلسفہ پر

ハア www.KitaboSunnat.com

اضا نے بھی کیے۔ انہوں نے ارسطوی حقیقی تصانف کی ٹوہ لگائی اوران تالیفات سے گریز کیا جونلطی سے ارسطوکی جانب منسوب تھیں۔ مثال کے طور پر'کتساب السربوبیه "یا ''او شول وجیا ارسطاطالیس "جے اولین مترجمین نے عربی میں منتقل کیا جن میں کندی (۱۰۸–۸۶۷ء) وغیرہ شامل ہیں اور غلطی سے اس کتاب کو ارسطوکی جانب منسوب کردیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ افلاطون سے تعلق رکھتی ہے۔

کندی، فارانی (۸۳۲-۹۵۰ء) اورابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۰ء) نے اس غلطی کی وجہ سے ہیں کہ فارانی (۸۳۲-۹۵۰ء) نے اس غلطی کی وجہ سے ہیں کھیلیا کہ افعال اور ارسطو کے فلسفوں میں تطبیق ممکن ہوگئ ہے بلکہ فارانی نے بعض الی کتابیں کھیں جن میں دونوں فلسفیوں کو اس نے جمع کرنے کی کوشش کی کی اوران ہی غلط نتائج کی بنیا دیرمشائی فلسفہ کی محارت تعمیر کی گئی۔

چنانچابن رشد نے ارسطو کے حقیقی فلسفہ کی تعیین کی اور اس کی تحریروں کی شرح و تحلیل اور ان کا تو ضیح و تجزیہ کیا۔ اس کام میں مزید استحکام اس طرح پیدا ہو گیا کہ سلطنت موحدین کے ایک خلیفہ ابو یعقوب یوسف نے ابن طفیل کی موجود گی میں ان سے اس ذمہ داری کو نبھانے کا وعدہ لے لیا۔ چنانچہ انہوں نے ارسطو کی تالیفات کا مطالعہ کیا اور تین قتم کے فلسفیانہ تجزیے ہمارے سامنے پیش کیے: شرحیں، جوامع اور تلخیصات۔ ان میں ارسطو کے فلسفیانہ تجزیے ہمارے سامنے پیش کیے: شرحیں، جوامع اور تلخیصات۔ ان میں ارسطو کے فلسفہ ادر اس کے مقاصد کا اصاطہ کیا اور اپنی منفر دصلاحیتوں کے ذریعہ ان میں کافی اضافے کیے، چنانچہ بادو یو نیورٹی کئی سوسال پہلے انہیں ان خدمات کے صلے میں ''روح وعقل ارسطو'' کے لقب سے نواز چکی ہے۔ گئے

ابن رشد کی تمام شرطیں بخلیقی کتابیں اور تالیفات، جن میں عقل و ند جب یا شریعت و حکست کے درمیان وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دور وسطیٰ کی لاطینی زبان میں منتقل ہوگئی تھیں جبکہ تھامس اکویناس Thomas Aquinas نے دوست ولیم موریب کسمور بک Moerbeke

تھامس اکویناس نے بعد میں ان کتابوں کا مطالعہ کیا اور بڑی حد تک ان سے متاثر ہوا بلکہ مابعد الطبیعیات، النہیات اور دوام نفس ہے متعلق ابن رشد کے فلسفیانہ افکار اکویناس کے فلفہ کا جزوبن گئے، چانچہ ابن رشد کی شرحوں کا استناداس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ ارسطو کی وہ کتابیں جو بعد میں براہ راست یونانی سے ترجمہ کی گئیں وہ ابن رشد سے بے نیاز خدرہ کی سیس بریس کے بادری نے ایک زمانے میں یو نیورٹی میں ارسطو کا مطالعہ ممنوع قرار دے دیا تھا اور تیرہویں صدی کے نصف میں اس کی تدریس اور مطالعہ کرنا گمراہ کن تظہرادیا گیا جبکہ ابن رشد کا فلسفہ کی والنہیاتی حلقوں میں رائج ہوچکا تھا اور وعقلی تحریمیں ان سے غذا حاصل کرچکی تھیں، جنہوں نے بادریوں کے اقتدار کے خلاف ہنگامہ برپا کیا۔ ایک وقت وہ آیا کہ ایک صدی کے بعد ہی اس یور نیورٹی نے اپنے اسا تذہ سے یہ عہدلیا کہ وہ کی ابن رشد کی تشریح کے مطابق فلسفہ ارسطو کے خلاف ہوں، پھر تو ایس رشد کی کتابیں ہمیشہ کے لیے مطالعہ و تحقیق کے مرجع کا کام کرنے لگیں اور یو نیورسٹیوں، ابن رشد کی کتابیں ہمیشہ کے لیے مطالعہ و تحقیق کے مرجع کا کام کرنے لگیں اور یو نیورسٹیوں، وانش گاہوں اور یا زاروں میں عام ہو گئیں۔

تجربی فلفه کا بانی راجربیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۴ء) ابن رشد سے متاثر ہوا۔ وہ ایک فرانسیسی راہب تھالیکن فریڈرک ٹانی شہنشاہ صقلیہ (۱۱۹۴-۱۹۵۰ء) نے جب ابن رشد کے افکاروخیالات سے دلچیسی ظاہر کی اوران کی تمام کتابوں کے ترجمہ کا تھم دیا تو راجربیکن بھی ان افکارو آراء سے خاصا متاثر ہوا۔ فرڈرک نے میخائل سکاٹ کو ابن رشد کی ان تمام شرحوں کے ترجمہ کرنے کا تھم دیا جنہیں اس نے جامعہ بولون اور جامعہ پیرس کو بھیجا تھا۔ شرحوں کے ترجمہ کرنے کا تھم دیا جنہیں اس نے جامعہ بولون اور جامعہ پیرس کو بھیجا تھا۔ تیرہویں صدی اور اس کے بعد کے زمانہ میں ایسا کوئی یوروپین باتی نہ رہا جے علم و

سیرہویں صدی اور اس کے بعد کے زمانہ کی الیا توں بورو چین بای ندر ہا سے م و ثقافت سے دلچیسی رہی ہواور اس نے ابن رشد کے بارے میں پچھنہ سنا ہواور اس کی تعریف ماتر دید نہ کی ہو۔

استاذ عقاد ابن رشد پراپی کتاب میں لکھتے ہیں کہ تیرہویں صدی کے بعد یوروپ میں جتنے فلسفہ کے اسکول وجود میں آئے وہ سب قریب یا دور سے ابن رشد سے نسبت رکھتے ہیں چاہے اس علم و ثقافت سے واقفیت کا مسئلہ ہویا اس پر تبھرہ و تنقید کرنے والوں کی تشریحات و تعلیقات سے آگاہی کا مسئلہ ہوئے ہے۔

عقاد يہوديوں وغيره پر گفتگو كرتے ہوئے لكھتے ہيں كەيمبودى فلسفى اسپنوزانے ابن رشد

کے معاصر موسی بن میمون سے استفادہ کیا جبکہ موسیٰ بن میمون نے ابن رشد کا فلسفہ اختیار کیا تھا بطور خاص مابعد الطبیعیاتی اور النہیاتی مسائل میں وہ ابن رشد کا پیروتھا، یہودی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ رشدی فلسفہ کا اثر مسجیت کی طرح یہودیت کے فلسفہ پر بھی نمایاں ہے گرچہ مقد اراور کیفیت میں دونوں میں فرق ہے۔ کیے

قکری تاریخ نے اس شہور فلسفیانہ مجادلہ کے ریکارڈ کو محفوظ رکھا ہے جوابین رشداور غزالی کے درمیان واقع ہوا۔غزالی نے اپنی کتاب 'تھافة النف لاسفة ''کھی چنانچابین رشد نے اس کی تردید میں 'تھافة التھافة ''تحریر کی پھرابی تیمید (۲۲۱–۲۸۸ء) نے ابین رشد کا محاسبہ کیااور' مناهج الادلة ''کے دلائل سے جرح کیااوراپنی کتاب' المرد علی المنطقیین ''کھی جس میں ارسطوکی منطق کے مقابلہ میں اسلامی منطق کی بنیا در کھی۔

فقهاءاور متکلمین وفلاسفه کے درمیان نویں صدی ججری تک بیم عرکه آرائی ہوتی رہی، تا آنکه خلافت عثانیہ کے سلطان محمد الفاتح نے خوجہ زادہ (وفات ۱۹۳۸ء) کو امام غزالی کی تهافة الفلاسفة اورابن رشد کی تهافة التهافة کے درمیان تقابلی مطالعہ کا تکم دیا چنا نچه اس عالم نے اپنی معروف کتاب اس موضوع پر تربیب دی۔

یوروپ میں تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک رشدی فلفہ پر بحث ومباحثہ کا سلسکہ بھی منقطع نہ ہوا تا آ نکہ انیسویں صدی میں ارنسٹ رینان (۱۸۳۳–۱۸۹۲ء) نے اپنی مشہور تالیف' ابن رشداور رشدی فلف' ککھ کرنے سرے سے اس بحث کا آغاز کردیا۔

ابن رشد کے افکار اور فلسفیان نظریات پریہ تاریخی علمی تحقیقات منظر عالم پر نہ آئیں اگر ان میں گہرائی و زندگی نہ ہوتی۔ ان نظریات نے مابعد الطبیعیاتی وعقائدی مباحث میں جان پیدائی اور عقل و فکر سے ان کارشتہ استوار کیا اور مفکرین اور فلاسفہ کی دلچپیوں اور علمی مشاغل نے عقل اور مذہب، حکمت اور شریعت کے درمیان تطبیق کی راہیں ہموارکیں۔ اس طرح ابن رشد کا فلسفہ خدائی وانسانی صفات وافعال کی وحدت کا ایک نیا پیکر تر اش کر سامنے آیا۔

حواشي وتعلقات

- ابن طفیل، حسی بن یقظان جمقیق ڈاکٹر عبد الحلیم محمود ص۱۱ المجاد المحباد المحبد الانجاد المحبر یة (بغیر تاریخ کے)
- ۲- الغزال، المنقذ من الضلال، ص١٥١،٩٥١، والتحقيق و اكثر عبد الحليم محمود طبع اول،
 دارالكتب الحديثة ١٩٤١ء
 - ۳- سورة الحشر (۵۹):۲
 - ٣- اعراف:١٨٥
 - ۵- انعام:۵۵
 - ۲- سورة الغاشيه: ۱۸،۱۷
 - ∠− سورة آل عمران:۱۹۱
- ۸- ابن رشد، فيصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال بحقق محمد
 عماره ٣٠،٢٣،٢٠ طبع اول دار المعارف ١٩٧٣ء
 - 9- ابن رشد، فصل المقال، ص٢٣
 - 10- ابن رشد، فصل المقال، ص٢٥
 - ۱۱- نفس مصدرص ۲۲
 - 11- ابوحامد الغزالي في الذكري المئوية التأسيسية لميلادم صاكا
 - ١٣- ابن رشد، فصل المقال ص٢٦
 - ۱۳- نفس مصدر،ص ۲۸
 - 10- سورة النحل:١٢٥
 - ١٧- ابن رشد، فصل المقال، ص٣٢
 - ۱۷- تفس مصدر، ص ۳۷

www.KitaboSunnat.com

۱۸- نفس مصدر۳۲

۱۹- نفس *مصدر*ص۳۳

۲۰- سورة آل عمران: ۷

۲۱- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۸،۳۷

۲۲- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۵

۲۳- یہاں اشارہ امام غزالی کے اس قول کی طرف ہے جورسول کی تکذیب کرنے والے اور تواتر کا انکار کرنے والے کی تکفیر کرنے کے بعد انہوں نے کہا ہےاخبار آ حاد سے جو چیز ثابت ہواس کا انکار کرنے والا کافرنہیں بلیکن اجماع کا انکار کرنے والا کمل نظر ہے کیوں کہ اجماع کے قطعی دلیل ہونے کی معرفت میں ابہام ہے۔ جیسے علم اصول فقد کی تخصیل كرنے والے كى معرفت ميں ابہام موجود ہے۔نظام نے اجماع كے جمت ہونے سے انكاركياب چنانج اجماع كاجحت مونامخلف فيهب فيصل التفرقة بين الاسلام

> والزندقة، ص١٦، قابره ١٩٠٤ء ۲۳- کینی وہ ایبا قول ہے جوشی کی ماہیت پر دلالت کر ہے۔

> > ٢٥- ابن رشد، فصل المقال ، ص ٣٩

۲۲- نفس مصدر

۲۷- نفس مصدرص ۲۰

۲۸- نفس مصدرص ۲۸

۲۹- نفس مصدرص ۲۲

۳۰- سورة هود: ۷

۳۱- سورة ابراهيم: ۳۸

٣٦- ابن رشد، فصل المقال ، ٣٩

۳۳- نفس مصدرص ۲۳۳

۱۳۲ - نفس مصدرص ۱۳۲

٣٥- الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، ص٥-٩

وجود ذاتی سے مراداحساس وعقل سے خارج ثابت حقیقی وجود ہے۔ وجود حسے مرادالیا وجود ہے۔ جوقوت باصرہ میں ساسکے اور آ کھ سے باہراس کا وجود نہ ہو۔ وجود خیالی سے مرادان محسوسات کی وہ شکل ہے جوا حساس سے غائب ہوجائے اور ایک نئی صورت تھکیل دے دے۔ عقلی وجود یہ ہے کہ فئی کی ایک روح، ایک حقیقت اور ایک مفہوم ہو خیال، احساس یا خارج میں اس کی کوئی صورت نظر نہ آئے عقل بس اس کے مفہوم کوا خذ کر سکے۔ وجود جو جسی سے مراد یہ ہے کہ خود فئی موجود ہوا کی صورت یا اس کی حقیقت کا خارج، احساس خیال یا عقل میں موجود ہونا کائی نہیں موجود ہونا کائی نہیں موجود ہونا کائی نہیں موجود ایک دور کی ہوجوکی خواص یا صفت میں اس کے مشابہ ہو۔

۳۲- یہاں ابن رشد کو غلط بہی ہوئی ہے کوں کہ اس مسئلہ میں غزالی کی کتابیں بعث جسمانی اور حس بہاں ابن رشد کو غلط بہی ہوئی ہے کوں کہ اس مسئلہ میں غزالی کی کتابیں بعث جسمانی اور حس بہ "، فیصل التفوقة"، رسالة العقائد"، المنقذ من الضلال، اور فضائح الباطنیه "کامطالعہ کرتے ہیں تود کھتے ہیں کہ دہ اس سلسلہ کی آیات کی تادیل نہیں کرتے۔ احقاق حق کے لیے ہم بیا شارہ کرنا چاہتے ہیں کہ غزالی نے معاد وجزا کی آیات میں ایسے دلائل تلاش نہیں کے جن سے معاد کی حسیت کے وجوب کو ثابت کیا جاسکے بلکہ مصل اس کے مکن ہونے کو ثابت کیا بیان کیا ہے۔

الاعتقاد " میں س ۱۲۲ پر بیان کیا ہے۔

٣٥- ابن رشد، فصل المقال، ص١٥

٣٨- سورة البقرة: ٢١،٢٠

m9- ابن رشد، منهاج الادلة، ص ١٣٥

۴۰۰ نفس مصدر بص ۱۳۰۰–۱۳۳

اس- نفس مصدر بص ۱۳۹-۱۳۳

۳۲- نفس مصدر بص ۱۳۲۳ - ۱۳۳۳

۳۳ - ممکن واجب کی جہت سے تھامس اکو یناس کی وجود خداوندی پرتیسری دلیل کے لیے د کھے

www.KitaboSunnat.com

یوسف کرم، تاریخ الفلسفة فی العصر الوسیط ص۱۵۸ دار المعارف طبع ثالث (بغیرتاریخ کے)

۵۹- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، القسم الثالث، طبع تانى ص ١٩-٢٥، ٢٥ متحقق و اكر سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٨٨،

٣٦- الفاراني، أهل المدينة الفاضلة، ص ١-٣٠ دار المعادة قابره ١٩٠٤ء

٢٨- ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٣٨

۴۸- نفس مصدر بص ۱۳۹

۴۹- نفس مصدر بص ۱۵۰

-۵۰ و يكه و المرام المنطق الحديث ومناهج البحث م ٩٨ ، دار المعارف مجم المحمد المعارف مجم المعارف ا

۱۵- سورة النبا:۵-۱۱

۵۲ سورة العبس: ۲۳-۲۸

٥٣- سورة البقره:٢٢-٢٢

۵۳- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۵۳

۵۵- سورة الطارق:۵-۲

۵۲- سورة الغاشيه: ۱۷

۵۷- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۵۲

۵۸- تفس مصدر بص۱۵۳-۱۵۳

۵۹- نفس مصدر بص ۱۵۸

٢٠ و اكرمحووقاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص١٢١

١١- ابن رشد، مناهج الادلة، ص١٥٥

۲۲- نفس مصدر بص ۱۵۲

۲۳- نفس مصدر بص ۱۵۹

۳۲ - و یکھے فارالی، کتباب الجمع بین رأیی الحکیمین أفلاطون و أرسطو شمن مجوعة من ثمانیة رسائل، طیع اوّل قاہرہ، ۱۹۰۵ء

۲۵ - ارنسٹ رینان، ابن رشد و الرشدیة، ص ۱۹۵۵ جمع ادل زعیر طبع اول قامره ۱۹۵۷ء

۲۲- كارير CARRE: التعليين والأسميين

٧٤ - العقاد، ابن رشد، ص ٥١ - ٥٠ بيروت طبع اوّل ١٩٥٧ و

۱۸- تراث اسرائیل Legacy of Israel اوراسپنوزاکے فلسفہ پرابراہام وفسون کی کتاب، عقاد سے منقول ابن رشد بص ۵۱

ا- عربی مآخذ

ابن رشد، تهافة التهافة متحقيق، واكر سليمان دنيا طبع اول دار المعارف ١٩٤١ء

- _ مناهج الادلة في عقائد الملة بحقيق داكرمحورقاسم طبع ثاني، الأنجلو ١٩٦٣ء
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، و ضميمه في العلم الألهي بتحقيق ذا كرم مراداره طبع اول وارالمعارف 1921ء
 - _ تلخيص مابعد الطبيعة تحقيق ذاكر محمعتان امين، قامره 1900ء
 - _ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات تحقق سليمان دنيا طبع اول ، دار المعارف ١٩٦٨ء
- _ ابن فیل، حسی بن یقظان ، حقیق ڈاکٹر عبدالحلیم محمود طبع اول مکتبہالانجلوالمصریة (بغیر تاریخ کے)
 - _ فرح أنطون، ابن رشد و فلسفته طبع اول الاسكندرية ١٩٠١ء
 - _ ارنسفرينان، ابن رشد والرشدية ، ترجمه عادل زعير ، قامره ١٩٥٥ء
 - _ الاشعرى،مقالات الاسلاميين بحقق محمكى الدين طبع فانى النهضة المصرية ١٩٦٩ء
 - _ عباس محمود عقاد، ابن رشد، طبع ادل بیروت ۱۹۵۷ء
 - _ عبدالواحدالراتش: المعجب في تلخيص المغرب تحقيق محمسعير ويان،قام ١٩٦٣ء
 - _ الغزالى، تهافة الفلاسفة بحقيق واكرسليمان دنيا طبع رابع ، دار المعارف ١٩٢٦ء
- ۔ الجام العوام عن علم الكلام، كمتبه الجندى ضمن مجوعة القابره 192ء محكم دلائل و براہين سے مزين متنوع و منفرد كتب پر مشتمل مفت آن لائن مكتبہ

www.KitaboSunnat.com

- _ الاقتصاد في الاعتقاد، كتبالجند ي1941ء
- _ الغمر الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشرقين على ساى النشار، قابره ١٩٣٨ء
 - _ الجرجاني، التعريفات، طبع اول قامره ١٩٣٨ء
 - معر المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ا ١٩٤١ء
 - _ واكرمحمر قاسم، ابن رشد و فلسفته الدينية طبع ثالث، الأنجاو قابره ١٩٦٩ء
 - _ نظرية المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توماس الاكويني
- _ الفارالي: كتاب الجمع بين رأى الحكيمين مممن مجوعة من ثمانية رسائل القامره ١٩٠٠ء
- _ يوسف كرم: تاديخ الفلسفة الأودبية طبع ثالث، دارالمعارف، (بغيرتاريخ ك)

۲-غبر عربي مأخذ

ALDO MIELI LA SCIENCE ARAB:ET SON ROLE DANS L EOLUTION SCIENTIFIQUE MONDIALE THE LEGACY OF ISLAM, 1943.

- G. SARTON I. INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE-(1927-1947)
- 2- THE HISTORY OF SCIENCE, 20TH NEW HUMANISM
- W. DURANT, THE STAGE OF CIVILIZATION --- DR. SAYYED HOSSEIN NASR. ISLAMIC STUDIES BEIRUT, FIRST PUBLISHED, 1967

191

ابن خلدون كااد في اسلوب

خاندانی پس منظر

عبدالرحمٰن بن خلدون، اشبیلیہ کے ایک خاندان کے چشم و چراغ تھے جو ساتویں صدی جری/ جرہویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب نقل وطن کر کے تیونس آگئے تھے اور عربوں کے قبیلہ کندہ سے واکل بن جرکی اولا دیمس سے تھے۔ ان کے مورث اعلیٰ خالد، معروف بہ خلدون (جن کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلانے گئے) معروف بہ خلدون (جن کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلانے گئے تھے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میس یمن سے اندلس کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ وہاں ان کی نسل کے متعدد افراد اہم انظامی عہدوں پر فائز رہ بعض قرمونہ میں اور بعض اشبیلیہ میں۔ اندلس کے الموصدون کی سلطنت کا سقوط ہوا اور عیسائیوں نے مسلسل جارحیت کی تو خلدون کا خاندان سبعہ چلاگیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمٰن اور یجیٰ کے پرداد الحسین کی تو خلدون کا خاندان سبعہ چلاگیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمٰن اور یجیٰ کے پرداد الحسین خاندان کے حکم ال ابوذ کریا کی دعوت پر بالآخر بونہ میں سکونت پذیرہوگئے۔ مقصی خاندان کے حکم ال ابوذ کریا کی دعوت پر بالآخر بونہ میں سکونت پذیرہوگئے۔ مقصی امراء اور رئیسوں نے الحن اور ان کے بیٹے ابو کمر محمد کے ساتھ اکرام کا معاملہ

معصی امراءاور رئیسوں نے افسن اور ان کے بیٹے ابو بکر محد کے ساتھ اگرام کا معاملہ کیا، ابو بکر محمد کوجن کالقب عامل الأشغال (یعنی محاسب اعلیٰ) تھا، قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار ڈ الا گیا۔ ان کے بیٹے محمد نے بنوحفص کے در بار میں متعددا ہم عہدے حاصل کیے۔ اس محمد کے بیٹے نے ، جس کا نام بھی محمد ہی تھا، تمام سرکاری عہدوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تا کہ پوری توجہ سے مطالعہ اور مراقبہ میں مشغول روسکیں۔ اقامت وسکونت تونس ہیں میں رہی اور • ۵ کے اس ۱۳۴۹ء کی وبائے طاعون میں لقمہ اجل بنے۔ ان کے تین بیٹے تھے، جن میں سے بڑے محمد نے کوئی علمی کام نہ کیا اور نہ سیاست میں کوئی دلچیس دکھائی۔ البت عبدالرحمٰن اور کی کے نیاست داں اور مؤرخ کی حیثیت سے بڑا نام کمایا۔ عبدالرحمٰن اور کی کے نیاست داں اور مؤرخ کی حیثیت سے بڑا نام کمایا۔

عبدالرحمٰن (ابوزید)ملقب به ولی الدین تینس میں کیم رمضان ۳۲ سے ۱۲۸مئی

۱۳۳۲ء کو پیدا ہوئے اور قاہرہ میں ۲۵ ررمضان ۸۰ کھ/۲۱ مارچ ۲۰ ۱۳۰ عوف ت ہوئے۔
قرآن پاک حفظ کرنے کے بعدا پنے والداور تیونس کے ماہراسا تذہ سے تعلیم حاصل کی اور
ہوئی دلچی اور توجہ کے ساتھ نحو ، لغت ، فقہ ، حدیث اور شعر و شاعری کی تخصیل میں مصروف
ہوگئے۔ابوالحسن المری نے نے ۲۸ کھ/۲ سااء میں تیونس پر قبضہ کیا تو عبدالرحمٰن بن خلدون
نے ان علمائے المغرب کے درس سے بھی استفادہ کیا جو حکمرال کے دربار سے نسلک شے
اوراس طرح منطق وفلفہ ، کلام ، قانون شریعت اور علوم عربیہ کی دوسری شاخوں میں بھی تبحر
عاصل کیا۔ ابن خلدون نے اس دور میں مرینی دربار کے عہدہ داروں اور جید علماء سے جو
تعلقات استوار کیے ان سے بعد میں فاس کے دربار میں اعلیٰ مناصب تک چنچنے میں بڑی
مدد کی ، ابھی ان کی عمر بشکل اکیس برس کی تھی کہ آنہیں تیونس کے بادشاہ کا کا تب العلامة
مقرر کیا حمیا گر تھوڑ ہے بی عرصے کے بعد جب شہر میں بدامنی پھیلی تو وہ اس عہدہ کو چھوڑ کر
ابن مزنی ، حاکم زاب کے پاس بسکرہ پہنچ گئے۔

ساست وانظاميد كتجربات

عبدالرحمان بن خلدون نے اپنی زندگی میں مختلف حکومتوں کا نشیب وفراز دیکھا اور ہر
ایک کی انتظامیہ میں کسی نہ کسی عہدہ میں مامور بھی رہے۔ جب مرینی سلطان ابوعنان نے
تلمسان اور بجابیہ تک تمام مشرقی علاقوں پر قبضہ کرلیا تو انہوں نے اس کی ملازمت اختیار
کر کی اور ایک مرین سپرسالار کے ماتحت ایک جنگی مہم میں حصہ بھی لیا ،علماء کی درخواست پر
سلطان نے اسے فاس آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ ۵۵۵ھ/۱۳۵۳ء میں وہ فاس گئے اور
سلطان کے کا تب بن گئے۔ اپنے دور کے بہترین اسا تذہ کی گرانی میں تعلیم کا سلسلہ آپ
نے اس حالت میں بھی جاری رکھا۔ ۵۵۷ھ/۱۳۵۱ء میں وہ عتاب حکومت کا نشانہ بنے
ادر دومرتبہ قید بھی ہوئے۔ نئے سلطان ابوسالم نے ۲۰ می ۱۳۵۹ء میں آئیس تقرب عطا
کیا اور وہ سلطان کے کا تب اور بعد میں قاضی القصاف قرم رہوئے۔ ابوسالم کے تل کے بعد
بدنام وزیر عمر بن عبداللہ کے دور میں وہ پھر معتوب ہوئے لیکن آئیس غرنا طہ جانے کی
اجازت بہر حال مل گئی ، جہال وہ بنوا حرکے دربار میں مقیم رہے اور مشہور وزیر ابن الخطیب
محکم دلائل و بر ابین سے مزین متنوع و منفرہ کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ
محکم دلائل و بر ابین سے مزین متنوع و منفرہ کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

عے ساتھ رابطہ و دوتی استوار کیا۔ دوسال بعد جب بیدوی سرد پڑگی تو وہ بجابیہ کے حفصی حاكم ابوعبداللدكي دعوت يروبال حلے مئے -ابوعبدالله نے انبيس اپنا حاجب بناليا اور انبيس ایک خطیب کامنصب اور معلمی کی ایک جگہ بھی ال گئے۔ یہ بات ۲۲ کھ/۱۳ ۲۳ء کی ہے۔ اس واقعہ کے دومرے سال والی قسطین نے بجابیہ فتح کرلیا تو ابن خلدون بسکر ہ واپس محے۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد انہوں نے تلمسان کے عبدالوادی خاندان کے بادشاہ ابوخو ٹانی سے خط و کتابت کی اوراینے بھائی کی کواس کا حاجب بنا کراس کے یاس رواند کیا اوراس کے لیے متعدد عربی قبائل کی حمایت حاصل کرلی علادہ ازیں تونس کے بادشاہ ابواحق اوراس کے بیٹے اور چانشین خالد کے ساتھ اس کا اتحاد کرادیا۔اس کے بعد وہ خود بھی تلمسان چلے محکے اور تھوڑے ہی دنوں میں جب ابوجو کومرینی سلطان عبدالعزیزنے دارالسلطنت سے نکال دیا تو ابن خلدون نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عبدالعزیز کوایی خدمات پیش کردیں۔ بسكره ك محفوظ بناه كاه سے اس زماند ميں جب المغرب جنگوں اور بغاوتوں كى مصيبت ميں مبتلا تهاده ابوتمو کے خلاف عبدالعزیز کی مسلسل جمایت کرتے رہے سے کے کے اس اعلی وہ فاس ملے أور وہاں سے ٢٧٧ه ١٣٧ء ميس غرناطه رواند ہوئے۔ تا جم غرناطه كے سلطان نے مرینیوں کے اکسانے برانہیں تلمسان کی بندرگاہ ختین میں بھجوادیا۔ تلمسان میں ابوخمو نے پھر ان کا دوستانداستقبال کیا مگراب ابن خلدون نے بادشاہوں کی مصاحبت سے اجتناب کرنے کا عزم كرليا اور قلعهُ ابن سلامه چلا كميا جهال اين مشهور زمانه تاريخ كلصفه كا آغاز كرديا - ٨٠ هـ/ ۸ے ۳۷۸ء تک وہ وہیں مقیم رہے۔ اس کے بعد کتابوں کی مراجعت کے لیے تیونس چلے گئے۔ قاہرہ میں سکونت اور وفات

۱۳۸۲ھ/۱۳۸۲ء میں ابن خلدون نے جج کا فیصلہ کیا۔ مکہ جاتے ہوئے وہ اسکندریہ میں کیم شوال ۲۸۷ھ/۱۳۸۲ء کو شہرے اور قاہرہ میں ۹رز واالقعدہ ۲۵۸۵ھ/۱۳۸ج نوری میں آور بعد میں اسحیہ میں درس دیا۔ ۱۳۸۳ء کو اجہاں پہلے جامع الازہر میں اور بعد میں اسحیہ میں درس دیا۔ ۲۸۷ھ/۱۳۸۴ء میں سلطان الظاہر برقوق نے انہیں ماکلی قاضی القصاة مقرر کردیا۔ اس کے تھوڑے دنوں کے بعد سمندر میں جہاز غرق ہوجانے سے ان کا خاندان اور پوراا ثاشہ جو

سونس سے مصرکوآر ہاتھا، تباہ ہوگیا۔ اس حادثہ نے ان کی زندگی کو بدل کرر کھدیا۔ انہوں نے بہا بہ کا مول کے لیے وقف کرنے کا فیصلہ کیا۔ سب سے پہلے ۸۹ سے اپنی باتی زندگی کو نیک کا مول کے لیے وقف کرنے کا فیصلہ کیا۔ سب سے پہلے ۸۹ سے ۱۳۸۵ء میں تھوڑے ۱۳۸۵ء میں ان بخ محمل کیا۔ جمادی الاولی ۹۰ سے ۱۳۹۵ء میں معزول عرصے کے لیے مالکی قاضی القصاۃ بنائے گئے مگر اوائل ۱۰۰ مھر اواخر ۱۳۰۰ء میں معزول کردیے گئے۔ ۱۰۰ مھر/ ۱۰۰۱ء میں وہ سلطان الناصر کے ساتھ دیگر قاضیوں کی ہمراہی میں تیمور کے خلاف جنگ کے لیے دمشق روانہ ہوئے۔ ۲۳ رجمادی الاولی ۱۳۰ مھر/ ۱۲۰ رجنوری اسلام کو ابن خلدون کو قلعہ دمشق کی فسیل پررسوں کی مدد سے نیچا تارا گیا اور انہوں نے تیمور سے ملا قات کی ، تیمور ان کی گفتگو اور وجا ہت سے بہت متاثر ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ بعد ابن خلدون نے تیمور سے دوسری ملاقات کی مگر اس کے فور أبعد انہیں قاہرہ والی آتا پڑا، والیسی کے بعدوہ پھر قاہرہ کے قاضی بنائے گئے اور چندو تفوں کے ساتھ اپنی وفات تک اس عہدے پرفائز رہے۔

ملم العران كاباني

علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون تاریخ اسلام کی ان ناموراور قابل فخر شخصیات میں سے بیں جن کی زندگی ، خد مات اورا فکار کا تفصیلی جائز ہلیا گیا ہے۔ مسلمانوں اورغیر مسلموں نے آپ کے افکار ونظریات اورعلم العمران اور تاریخ نگاری کے اصولوں کے سلسلے میں تشکیل کردہ آپ کے رجح نات اور بنیا دوں پر معرکہ آراء بحثیں کی بیں علم العمران (موشیالو جی) کے بانی اور مؤسس کی حیثیت سے آپ کا جس قدر تفصیلی و تجزیاتی مطالعہ مغرب میں ہوا شاید امام غزائی (۴۵۰ – ۱۹۸۸ کا ۱۹۸۸ – ۱۹۸۵ کا کے علاوہ کسی دیگر مسلم مفکر کو یہ امتیاز اور خوش بختی حاصل نہ ہو تکی ۔

علامہ ابن خلدون اورامام غزالی پرمغربی مختفین اورقلم کاروں نے اپنی تو جہات کومرکوز
کیا اوران کے افکار وخد مات کوموضوع بحث بنایا تو بلاشبہ اس کی بنیادی وجہان مفکرین کے
امتیازی کارنا ہے اورمنفر دخد مات تھیں گراسلامی تاریخ وتہذیب کے ایک طالب علم کو یہ
بات کھنگتی ہے کہ دوسر مے متازم فکرین اور نسبتا زیادہ قد آور شخصیات کوان مغربی مصنفین نے
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

موضوع بحث یوں نہ بتایا اور آن کے افکار ونظریات آن کی توجہ اور عنایت کیوں حاصل نہ

کر سکے۔ مثال کے طور پر شخ الاسلام امام ابن تیمیہ (۲۲۱–۲۲۸ ۱۲۳۸ء)

اسلامی تاریخ کے وہ مایہ نازمسلح و مجدد ہیں جنہوں نے جہاد واجتہاد کے دونوں میدانوں

میں اپنی صلاحیتیں اسلام کے لیے وقف کیں۔ غیر اسلامی افکار کے اختلاط کے خلاف

نبرد آز مائی کی تجریف وتلمیس کے لیے کوشاں تمام عناصر اور گروہوں کے خلاف سینہ پر

رہے عقل فقل میں موافقت کے مسئلہ پردلائل کے انبارلگادیے اور اصلاح و تجدید کا وہ ظلیم

الثان کا رنامہ انجام دیا کہ تاریخ اسلامی میں منفر دمقام کے حامل قرار پائے مگران کے بے

لیک رویہ شمیرے اسلامی منہاج ، خالص اسلامی طریقہ کارکی وجہ سے مغرب نے آئیس قابل

توجہ نہ تمجھا۔ یہی سلوک دیگر علماء وصلحین کے ساتھ بھی روارکھا گیا۔

توجہ نہ تمجھا۔ یہی سلوک دیگر علماء وصلحین کے ساتھ بھی روارکھا گیا۔

علامه این ظدون کی جوترین خوش بختی سے دستیاب بیں ان میں اسلامی تاریخ کے موضوع پرآپ کی کتاب العبد و دیدوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب والعبد و من عاصر هم من ذوی السلطان الاکبر اورخودنوشت کتاب العتبریف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً بڑی اہم بجی جاتی ہیں۔ پہلی کتاب کومصنف نے تین بڑے حصوں میں تقیم کیا ہے اور ہر صے کوالکتاب کا نام دیا ہے۔ اس کتاب کا پہلا حصہ ہی المقدمہ کے نام سے معروف ہے جس میں فاضل دیا ہے۔ اس کتاب کا پہلا حصہ ہی المقدمہ کے نام سے معروف ہے جس میں فاضل مصنف نے تاریخ نگاری کے اصول اور نظریے علم العران کی اساسیات قائم کی ہیں جن کی حصنف نے تاریخ نگاری کے اصول اور نظریے مالی اور جس کے ترجے دنیا کی مختف نبانوں میں کے ترجے دنیا کی مختف نبانوں میں کے ترجے دنیا کی

ادب عربي كاستون

علامہ ابن خلدون ایک فلفی ، مورخ اور بانی علم العران بی نہ تھے۔ ان کا شارع بی ادب کے اساطین اور کتابت اور انشا پردازی کے اعلام میں ہوتا ہے۔ آپ نے سلطان مغرب اقصلی ابوسالم بن ابوالحن (م۲۲ کھ) کے دربار میں کا تب السیر والانشاء کے عہدہ پربھی کا م کیا تھا اور خطوط زگاری ومراسلت میں ممتاز مقام حاصل کیا تھا۔ آپ نے اس فن کو تیج

کی پیڑیوں ہے آزاد کر کے کلام مرسل کی طرح ڈالی تھی۔ کے جربی ادب و بیان اور بلاغت و انشا پردازی کی تاریخ پر آپ کی گہری نظرتھی۔ آپ کو ان نئون کی امہات کتب اور بنیادی ما خذ ومصادر پر تبحر حاصل تھا۔ اپنی خودنوشت میں آپ نے زندگی کے ابتدائی مراحل میں جن زیردرس کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں امام شاطبی کے دونوں قصا کد، ابن عبدالبرکی تحتیاب التسهیل "فقیش تحتیاب التسهیل" فقیش تحتیاب التسهیل" فقیش شمخت صد ابن السحاجب" اور عربی ادب میں "دیدوان ابدو تسام"، "دیوان المتنبی "اور" کتاب الأغانی "بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ میں

"الم قدمه" میں آپ نے علوم وفنون اور خاص طور سے لمانیاتی علوم کے مطالعہ پر جو قابل قدر بحثیں کی ہیں اور اپنا افکار وفظریات پیش کیے ہیں ان سے بھی آپ کے علمی تبحراور فضل و کمال کا پیتہ چلتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان علوم کے آغاز وارتقاء کے تمام مراحل پر آپ خصوصی دسرس رکھتے تھے اور ان کے اہم علماء اور شخصیات کی خدمات پر آپ کا قد اند مطالعہ تھا۔ علم نحو پر گفتگو کرتے ہوئے وہ الخلیل، سیبویہ، ابن مالک، ابن الحاجب، زخشری اور جمال الدین ابن ہشام کا حوالہ دیتے ہیں۔ علم اللغۃ کے ارتقاء پر وہ الخلیل، الزبیدی، الزخشری، التعالمی ، ابن السکیت اور شعلب کا تذکرہ کرتے ہیں۔ علم البیان کے حوالہ سے ان کی تحریوں میں جعفر بن کی ، الجاحظ، قدامہ، السکا کی اور القرو پی جیسے ادیوں کے نام ملتے ہیں اور یہ تبرہ بھو باز وق اور باصلاحیت ہیں کیوں کہ اور بائے مشرق عمران وثقافت کے مقابلہ میں زیادہ پختہ، باذ وق اور باصلاحیت ہیں کیوں کہ اور بائے مشرق عمران وثقافت کے مقابلہ میں زیادہ پختہ، باذ وق اور باصلاحیت ہیں کیوں کہ اور بائے مشرق عمران وثقافت سے قریب تر ہیں البتہ علم بدیج میں علمائے مغرب کی خدمات بھی بردی وقع ہیں۔ انہوں نے کتاب العمدۃ کے مصنف ابن رشیق کا بھی ذکر کیا ہے۔ ہے

علم ادب پر محوکلام ہوتے ہیں تو ابن قتیبہ کی ادب الکاتب ، المبرد کی الکامل ، جاحظ کی کتساب البیان و التبدین اور ابوعلی القالی کی کتساب النو ادر پرزوردیتے ہیں اور سے تصرہ بھی فرماتے ہیں کہم نے تعلیم مجلوں میں اپنے شیوخ سے سنا ہے کہ اوب کی اساسی کتب بس یہی چار ہیں ، بقیدان کاضم مہ یا فروع ہیں ۔ آ

علامه ابن خلدون نے شاعری کے میدان میں بھی قدم رکھا گرانہیں ہمیشہ بیا حساس رہا کہ وہ اس میدان کے شہر سوار نہیں ہیں اور انہیں معیاری شاعری پر قدرت حاصل نہیں ہے۔

کتساب التعدیف میں کل گیارہ قصا کد ذکور ہیں جو مدح ووصف، تہدیہ و تہنیت، اعتذاراور ولا دت نبوی جیسے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ فاصل مصنف نے بیتذکرہ بھی کیا ہے کہ سلطان ابوسالم مرینی کی شان میں جن دوقصیدوں کا کتساب التعدیف میں بیان ہان کے علاوہ دوسرے متعدد قصا کد محمدوح کے تعلق سے انہوں نے کہ جے مگر وہ محفوظ نہرہ سکے کے علاوہ دوسرے متعدد قصا کد محمد و کے تعلق سے انہوں نے کہ جے مگر وہ محفوظ نہرہ سکے کے سان الدین ابن الخطیب (۱۳۱۷–۷۵ مے) نے بھی سلطان مغرب عمر بن عبداللہ کی مدح میں ابن خلدون کا ایک قصیدہ قم کیا ہے جو اس خودنو شت میں شامل نہیں ہے کے سلطان ابوالعباس تونس کی شان میں مصنف نے سواشعار پر مشمل ایک قصیدہ اس وقت کہا جب کہ ابوالعباس تونس کی شان میں مصنف نے سواشعار پر مشمل ایک قصیدہ اس قصیدہ میں شاعر ابنی کتاب کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں:

اليك من سير الزمان واهله

عبرا يدين بفضلها من يعدل

صحفا تترجم عن أحاديث الألى

درجوا فتجمل عنهم و تفصّل

(آپ کی خدمت میں زماندادراہل زماند کے حالات میں سے چندنسائ

(كتاب العبر) پيش كرتا مول جن كفنل كامروه فخص معترف بجوعدل

وانصاف برگامزن ب!

ید دستاویزات ہیں جواگلوں کی حکایات اور واقعات کی ترجمانی کرتے ہیں آپ مفصل معلومات حاصل کرلیس یا اجمال سے کام لے لیں!)

209 ھیں شاعرنے دوسواشعار پر شمل ایک قصیدہ کہاادر سلطان ابوعنان سے عفوہ درگز رادر جیل سے رہائی کی درخواست کی۔اس قصیدہ کے چندا شعاراس طرح ہیں:

على الله حال للهالى أعاتب و أي صروف للزمان أغالب كفى حزنا أنّى على القرب نازح و أنى على دعوى شهودى غائب وأنى على حكم الحوادث نازل

تسالسنسی طور آو طور آتسارب ولی است کروں اور وقت کی کن (زمانہ کے کن حالات و آفات کو میں لعنت و ملامت کروں اور وقت کی کن کن گردشوں پر غالب آنے کی جدو جہد کروں؟ اس سے زیادہ باعث رنج وغم اور کیا ہوسکتا ہے کہ میں نزد یک ہوتے ہوئے دور ہوں اور میں حاضری کا دعویٰ کرنے کے باوجود غیر حاضر ہوں!

اور میں حوادث کا مہمان بن کررہ گیا ہوں، بھی آپ سلح جو کی سے کام لیتے میں اور بھی آمادۂ عدادت ہوجاتے ہیں اور خالفت پراتر آتے ہیں!)

سلطان ابوسالم کی مدح میں ۹۲ سے هیں میلا دالنبی کی رات میں جوقصیدہ کہا ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب و فضائل اور خوارق و معجزات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔قصیدہ کی ابتداء کے بیاشعار ملاحظہ ہوں:

أسرفن في هجري و في تعذيبي

وأطللن موقف عبدرتى و نحيبى وأبيــن يــوم البيــن وقــفة ســـاعة

لوداع مشخرف الفؤاد كئيب لله عهد الظاعنين و غادروا

قسلبسی رهیسن صبسابة و وجیسب غسربست رکسائبهم و دمعی سسافح

فشرقت بعدهم بماه غروب

يا ناقعاً بالعتب غُلة شرقهم

رحماك فى عذلى و فى تأنيبى

يستعنذب النصبُّ الملام و انّني

ماء الملام لدى غير شروب

(انہوں نے مجھے بالکل بے تعلق کردیا ہے اور مجھے سخت عذاب میں مبتلا

كرركها باورميري آه وزاري اور چيخ و پکاركودراز كرديا با

جدائی کے دن انہوں نے عین وقت پرجدا کر دیا ،ا یک غم ز دہ و بے چین اور مغموم دل کو د داع کہنے کے لیے!

کوچ کرنے والوں کا عہد بھی خوب ہے، انہوں نے میرے قلب کوسوزش عشق اور در دجنوں کا مرہون بنا کرچھوڑا۔

ان کی سواریاں نگاہوں سے اوجھل ہو گئیں اور میرے آنسوؤں کی جھڑی گئی ہوئی ہے، میں نے ان کے چلے جانے کے بعدا پئے آنسوؤں سے شادا بی حاصل کی۔ اے غصہ و ملامت کے ذریعیشوق و جذب کی پیاس بجھانے والے، میرے

حال پردم کر، مجھے بے یار دید دگارمت چھوڑ اور زیادہ لعنت ملامت نہ کر! عاشق بے حال ملامت کوشیریں سجھنے لگا ہے اور میرے پاس اب ملامت کے سواکوئی اورمشر و سنہیں ہے)

پھروہ سر کاررسالت مآب ہے گویا ہوتے ہیں:

انسى دعوتك واثقاً باجابتى

يا خيسر مدعو و خيسر مجيب

قَصَّرتُ فَى مدحى فَان يك طيباً

فبما لذكرك من أريح الطيب

ماذا عسى يبغى المطيل وقدحوى

فيى مندحك النقرآن كيل مطيب

1.1

يا هل تبلغني الليالي زورة

تبدنني الني النفوزينا لمرغوب

أمحوا خطيئاتي باخلاصي بها

وأحط او زارى و اصر ذنوبى المحمد فريد و اصر ذنوبى المحمد في المحمد

میں نے مدح میں کوتا ہی کی ہے کیکن اگر میر قابل قبول ہے تو اس کی وجہ میہ ہے کہ تیراذ کرخودمشک وعزرہ!

طول طویل مدحیة قصیده که کرشاع کیا حاصل کر لے گا جب که خووقر آن نے تیری مدح وقو میف میں ہر بھلاکلمہ کہدویا ہے!

اے کاش کہ ایام مجھے ایک زیارت سے مشرف کرادیں اور مرغوب ومحبوب تک رسائی کی کامیانی کو مجھ سے قریب کردیں!

ان اشعار میں اپنے اخلاص ومحبت کا ظہار کر کے میں اپنے گنا ہوں کو دھور ہا ہوں ادرا پنی کوتا ہیوں اور نار سائیوں کا بوجھ ملکا کر رہا ہوں!)

ان چندنمونوں کوسامنے رکھ کریہ بات کہی جاسکتی ہے کہ علامہ ابن فلدون نے اگر چہ شاعری کے میدان میں اپنی نارسائی کا اعتراف کیا ہے مگران کے کلام کوشعری محاس سے عاری یا شعروا دب کے معیار سے فروتر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ کوئی بلند پاییشا عرنہ تھے نہ انہوں نے اپنی فطری صلاحیتوں اور خداداد قابلیتوں کے اظہار کے لیے شاعری کو اپنی جولان گاہ بنایا تھا۔ اس کے باوجود ان کی شاعری میں زور بیان ،قوت تا شیراور حس تعییر بدرجہ اتم موجود ہے ادر اس کی وجرعر بی ادب وشعر کے وسیج ذخیرہ پران کی گہری نظراور بہترین اشعار کو حافظہ میں محفوظ رکھنا تھا۔

علامہ کے اشعار میں حسین پیکرتراثی ،خوبصورت منظرنگاری اورادب وانشاء کی گل

کاری نظر آتی ہے۔ بادشاہ سوڈان نے سلطان ابوسالم کی خدمت میں مدایا ارسال کے جن میں ایک زرافہ بھی تھا۔اس موقع برعلامہ نے ایک مدحیہ تصیدہ کہا جس میں غزل کی شان حملکتی ہے۔اس تصیدہ میں زرافہ کا بھی تذکرہ ہے۔اس کی خصوصیت،خوبصورتی ورعنائی، رنگ، گردن کی لمبائی ، جنگل کی زندگی ہے اس کی محبت اور صحرائی مشقتوں سے نبرد آز مائی کی صلاحیت برشاعرنے جس طرح مضمون کوسورتگوں میں باندھا ہے وہ پڑھنے اور لطف لینے سے تعلق رکھتا ہے۔ ^{ال}

علامه کے اعتذاری قصیدوں میں التماس والتجا، دفاع نفس اوروکیل صفائی کی ترجمانی نظر آتی ہے۔ وہ اپنی خامیوں اور کوتا ہوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ اپنی کمزور یوں کوتسلیم کرتے ہیں اور مخاطب کی عظمت، اس کی خونے ول نوازی عفوودر گزر کی عادت اور چثم ہوشی کی خصلت ہے اپیل کرتے ہیں۔ان اشعار میں غایت درجہ کے تذلل کا اظہار،خوشنودی کی بازیافت کی كوشش اورعطف وكرم كى بازيالي كاسراغ ملتاب انتمام اشعاريين تكلف وتصنع اورآ ورونهيس بلکہ فطری اسلوب اور قدرتی طرز اداکی کار فرمائی ہے۔ وہ بدائع وسجائع اور محسنات لفظیہ کے قائل نہیں بلکہ مفہوم و مدعا کے براہ راست اظہار پرزیادہ زوردیتے ہیں ^{سیل}

نثر نگاری کی خصوصیات

علامه ابن خلدون کی ادبی صلاحیتوں کی اصل جولان گاہ عربی نثر ہے۔اس میدان میں ان کی انفرادیت اور امتیازی شان نمایاں ہے۔علامہ نے عربی نثر کو تجع و بدیع کی قیدے آ زاد کیا۔ وضاحت وصراحت، حقائق کی براہ راست تعبیر علمی وسائنسی طرز نگارش ، قوت دلیل و بر ہان ، فکر کی پختگی اور ہم آ مُنگی ،الفاظ کی سہولت و چاشنی وہ امتیازی اوصاف ہیں جو علامہ کی نثری تحریروں میں یائے جاتے ہیں۔علامہ نے اس علمی اسلوب کو اختیار کر کے اساليب ادب مين كسى نئى منهاجيات كى طرح نبين د الى تقى بلكه بيتواس كلاسكى عربي اسلوب کا حیاءتھا جوعر بی زبان کے زریں دور کا طرہ انتیاز تھا جس کی جھلکیاں ہم کواموی دور کے ادیب عبدالحمید الکاتب (ماساھ) سے لے کرعباس دور کے ادیوں الجاحظ (۱۲۰-۲۵۵ هه) وغیره مین نظر آتی جین - بیلمی اسلوب بعد کے ادوار میں مختلف اسباب ومحر کات

کے تحت مضحل ہوگیا اور مختلف عرب ممالک میں رکیک اور سقیم اسلوب رائج ہوگیا جس میں سجائع وبدائع اور تکلفات کی زیادہ اہمیت تھی۔ معنی دمفہوم سے زیادہ زورالفاظ کی ساخت اور تراکیب کے استعمال پر ہونے لگا تھا جس کی طرف خود مصنف علام نے اشارہ کیا ہے کہ اس دور کی نشر بچھ جنیس اور توریج بیسی اصناف سے بوجھل ہوگئ تھی:

"ان اصناف کی بہ تکلف آورداور جری اجتمام نے کلام کی اصلی اور بنیادی
ترکیبوں سے غفلت کوجنم دیا ہے اور ان سے استفادہ میں رکاوٹ پیدا ہوگئ
ہے۔ بلاغت کا صفایا ہوگیا ہے اور کلام میں ان لفظی تحسینات کے سوا کچھ باتی
نہیں بچاہے۔ یہی اسلوب معاصرین کے کلام پرعام طور پرحادی ہے۔ "کالے
چنا نچے علامہ ابن خلدون نے ان لفظی بھول بھیلیوں سے عربی نثر کو نکالا اور اسے صاف
سقرا علمی وادبی پیرا بمن عطا کیا جس کی امتیازی صفت مرسل نثر نگاری تھی۔ اس دور میں نثر
پرابن العمید (م ۱۹۵–۱۹۷۹ھ) اور قاضی الفاضل (۵۲۹–۵۹۲ھ) کے اسلوب کی چھاپ
سقی علامہ نے ان کی تقلید کرنے کے بجائے اس طرز تحربے پرتنقید کی اور کلام میں ترشل کے
اسلوب کوتر جے دی۔ این معاصرین پرتنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"متاخرین نے نثر میں شعر کے اسالیب کے استعال کا آغاز کیا، تیج کی کثرت، مقلّی جملوں کی بہتات اور نسیب کی چیش کش عام ہوگئی تا کہ اغراض کی بیش کشے۔ ان دونوں میں وزن کے سواکوئی فرق باتی نہیں رہا۔ متاخر انشا پردازوں نے ای طریقہ کو جاری رکھا۔ شاہی شخاطب اور مراسلت میں بھی ای کا استعمال کیا، پوری نثر میں ای پندیدہ فن کا چلن عام کیا۔ تمام اسالیب اس سے خلط ملط کردیے اور اہل مشرق نے تصوصاً نثر مرسل کوچھوڑ دیا اور اسے طاق نسیاں کے حوالہ کر دیا۔ اس دور کے تمام سلطانی مراسلات میں یہی اسلوب جاری دساری ہوگیا جب کہ بلاغت کے نقطہ نظر سے بیدرست نہیں ہے کیوں کہ مقتضا کے حال پرکلام کومنطبق کرنے کے لیے مخاطب اور مشکلم دونوں کی رعایت ضروری

ہے۔اس مجع ومقلّی نثر میں متاخرین نے شعری اسالیب داخل کردیے ہیں ناگزیر ہے کے سلطانی مراسلات کواس فن سے دورر کھاجائے۔'' ھل

علامہ ابن خلدون کی نثر کی دوسری امتیازی خصوصیت ان کا زور استدلال اور قوت تا شیر ہے خاص طور سے جب کہ ان کی تحریر میں جذبہ کی شدت اور قبلی وابستگی کی حدت بھی کام کررہی ہو۔ مثال کے طور پر جب وہ خلیفہ ہارون رشید اور ان کی بہن عباسہ کی مدافعت کرتے ہیں اور ان ضعیف اور موضوع روایات سے بحث کرتے ہیں جو خاندان برا مکہ پر خلیفہ کے عتاب نازل ہونے سے متعلق تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں تو ان کا قلم خطا بی اسلوب میں برایر جوش اور آمادہ پر کا رنظم آتا ہے:

''انسوس ہے۔کیا دین و ندہب، والدین ادرعظمت وجلال میںعباسہ کا یہی منصب ہے؟ آخر وہ عبداللہ بن عباس کی اولا دہیں درمیان میں صرف جار نسلوں کا فرق ہے۔ یہ یوری نسل دین کے اشراف اور ملت کے اکابر میں شار ہوتی ہےاورعباسہ محمد المهدي بن عبدالله بن ابرجعفر المنصور بن محمد سجاد بن على ابوالخلفاء بن عبدالله ترجمان القرآن ابن العباس عم النبي سي دختر بين _ ايك خلیفه کی صاحبزادی ادرایک خلیفه کی بهن بین جنهیں اقتدار ونت ادرخلافت نبوی کا تحفظ حاصل ہے،رسول کی صحبت اوراور عمومت کا اعز از ملا ہوا ہے،ملت کی ا قامت اور نوروجی کا اکرام جن برسار پکن ہے تمام اطراف ہے جہاں ملائک کا ہوط ونزول ہوتا ہے، جوعروبہ کی بدوی تہذیب اور دین کی سادگی ہے قریب تر اورعیش کوشی کی رسوم اور فخش کی چرا گاہوں سے دورتر ہیں ، اگر عفت و یا کدامنی یہاں سے رخصت ہوجائے تو پھر کہاں ملے گی؟ طہارت اور تقویٰ ان گھرانوں سے روٹھ جائے تو کہاں اس کا دل لگے گا؟ آخر جعفر بن یجیٰ سے اس کاعر بی نثرف وحسب کسے گندا کیا حاسکے گا؟ کیااس وجہ سے کہاس کے اجداد فارس کے تھے؟ کیااس بنا پر کہاس کے اجداد کارسول اکرم کے چیاہے ولاء کاتعلق تھااوروہ اشراف قریش میں ہے تھے؟

آخر خلیفہ رشید کو یہ کیے گوارہ ہوسکتا تھا کہ بلند ہمتی اور آباء واجداد پر فخر کرنے کے باوجود وہ کئی جمی مولی سے خاندانی رشتہ قائم کر لے؟''لا مخصوص اصطلاحات کی تھکیل

علامہ ابن خلدون کا ایک امتیاز یہ جمی ہے کہ آپ نے جوافکار ونظریات پیش کیے ان
کے لیے الفاظ تو وہی استعال کیے جوع بی زبان میں رائج تھے گران الفاظ کو جوتجبیر دی اور
معانی ومفاہیم عطا کیے ان کی وجہ سے وہ الفاظ مخصوص اصطلاحات کے قالب میں ڈھل
کے اور ان کے خصوص علمی تصورات متعین ہو گئے ۔ای طرح آپ نے عربی الفاظ کی اصل
سے ایے مفردات بنائے جن کا اشتقاق پہلے رائج نہ تھا۔علامہ نے بی خدمت اپنے نئے
نظریات کی ترویج کی غرض سے انجام دی۔ چنانچہ وہ خود ارباب تصوف پر گفتگو کرتے
ہوئے کہتے ہیں:

'' پھران کے مخصوص آ داب ہیں ادران کی محفلوں میں مخصوص اصطلاحیں بولی جاتی ہیں کیوں کے خصوص اصطلاحیں بولی جاتی ہیں کیوں کہ لئوں کہ لئوں معانی کے لیے ہیں اگر ہمیں ایسے معانی سے سابقہ ہیں آ یا جومعروف نہیں ہیں تو ہم نے ان کی تعبیر کے لیے ایسی اصطلاح استعال کی جوآ سانی سے بھی میں آ سکے ۔'' کیا تعبیر کے لیے ایسی اصطلاح استعال کی جوآ سانی سے بھی میں آ سکے ۔'' کیا

مثال کے طور پرعلامہ نے جن الفاظ کو تخصوص علمی اصطلاحات کا درجہ دیا ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

علم العمران: سوشيالوجي

عصبية : قبائلى، خاندانى اورسياى حمايت

عرب ^{کل} دیمانوں میں بسنے والے عرب بدو

الاجتماع الانسانى: معاشره انسانى جس مين تهذيب وثقافت مو

العمران البدوى: بدويانه معاشره جس ميں بدويانه ثقافت كى كارفر مائى مو

الأمم الوحشيه: تهذي زندگى عنا آشناا قوام

الملكة: فطرى صلاحيت

تاثير الهوا، فى اخلاق البشر: اظلاق الفرادى واجمّا كى يرآب و مواكا ثرات المغلوب مؤلع بالاقتداء بالغالب: مفتوحه اقوام بميشه فارتح اتوام كى مقلد بوتى بير له المدولة لها اعسار طبيعيّة كما للأشخاص: اشخاص كى طرح حكومتوں كى بھى طبى عربوتى ہے۔

الذوق الادبی: کلام عرب کے حفظ وممارست اور تکرار سے اور خاص تر اکیب کے فہم سے پیدا ہونے والی ادبی صلاحیت جوخالص وجدانی ہوتی ہے اور ارباب ادب و بلاغت کی معیت وصحبت اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔،

الحضارة: شرى طرززندگى-

البداوة: ديهاتى زندگى كطورطريق

ان الفاظ کے عربی زبان وادب میں مستعمل ہونے کے باوجود کوئی مخصوص متعین معانی نہ تھے۔ابن خلدون نے پہلی بارانہیں اصطلاحات کی شکل دی اور مخصوص معانی کے لیے انہیں استعال کیا۔ان کو مخصوص تہذیبی علمی مفاہیم کا جامہ پہنایا۔ چنانچے عربی زبان و ادب میں یہاصطلاحات اوران کے مخصوص معانی رائج ہوگئے۔

ابن خلدون ایک بہت ہوئے کیم فلفی ، مؤرخ ، ماہر ومؤسس علم العران اور مایہ تاز ادیب تھے، گرمعصوم نہ تھے کہ عصمت صرف انبیاء کرام کا اتبیازی وانفرادی وصف ہے۔ عربی ادب اور بلاغت کے نقطہ نظر سے علامہ کی تحریوں میں کہیں کہیں سقم محسوں ہوتا ہے جو فضیح عربی زبان کے معیار پر پورانہیں اتر تا۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل تراکیب کا استعال کھئاتا ہے:

"لابدوأن"

"لا يترك شيئاً الا و احصاه"

"لم يقتصر على هذا بل واخذ يعمل كيت وكيت"

"هذه الشروط تتوفر في"

"ويوفقناعلى كذا....."

۲• ۸

كلام مرسل كااستعال

سجائع وبدائع اور لفظی محسنات کے استعال میں مصنف نے بوی احتیاط برتی ہے اور کلام مرسل کے استعال پر زور دیا ہے گر مقد مہ کا خطبہ اس سے مستملٰ نظر آتا ہے۔ اس کی زبان تکلفات و تصقعات سے پر اور کنایہ و استعارہ سے بوجھل ہے۔ میحع و مقفی الفاظ اور جملوں کا استعال بھر پور ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی توجیہ یہ کی جائے کہ اس دور میں ہر کتاب کا افتتا حیہ مصنف کی اوبی لیافت اور بلاغتی مہارت کا پیانہ مجھا جاتا تھا اس لیے علامہ نے بھی اپنی انشاء پردازی کے جو ہر دکھائے ہیں۔ دیکھنے ذیل کی عبارت میں کتنی آورد اور الفاظ و متراد فات کا کتنا فراخ دلانہ استعال ہے:

"الحمد لله الذى له العزة والجبروت وبيده الملك و الملكوت وله الاسماء الحسنى والنعوت، العالم فلا يعزب عنه ما تظهره المنجوى ولا يخفيه السكوت، القادر فلا يعجزه شئ فى السنوات والارض ولا يفوت." "المنوات والارض ولا يفوت."

(ساری حمد الله کے لیے ہے جو ہرعزت اور جروت کا مالک ہے، ای کے ہاتھ میں اقتد اراور ریاست ہے، ای کے لیے تمام اجتھام اور ساری خوبیاں ہیں، وہ عالم ہے اس سے کوئی چیز خفی نہیں خواہ نجو کی اسے ظاہر کرد ہے یا خاموثی اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کر ہے۔ وہ توت وطاقت والا ہے۔ آسان وزمین کی کوئی چیز نہ اس کے دائر وہ تدرت سے باہر ہو عتی ہے نداسے بہی کر عتی ہے۔)

احادیث وآ فارکے حوالہ میں بھی فاضل مصنف سے کہیں کہیں ہوا متیاطی ہوگئ ہے گرچہ اس طرح کی مثالیں بہت کم ہیں۔ مثال کے طور پر المقدمة السادسة میں وی اور رؤیا پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے:

یاپر مسورے ہوئے مسم*ف ہے ایک طری*ت ہوا کہ دیا۔ ففی الحدیث کان مما یعالج من التنزیل شدة۔ ایک دوسرے مقام پر یکی صدیث اس طرح ^{نقل} ہوئی ہے: وقالت عائشہ "مما یعانی من التنزیل شدة۔"

دونوں مقامات پر حدیث کے جوالفاظ آئے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ ایک جگہ یہ عالیہ کافعل ہے اورووسری جگہ یہ عالیہ کا۔ حدیث کے الفاظ دونوں مقامات پر غلط ہیں۔ مزید برآل حدیث کی راوی حضرت عائش نہیں بلکہ حضرت ابن عباس ہیں۔اصل حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں:

"حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال حدثنا عن ابن عباس قال: "كان رسول الله عُنَائِلًا يعالج من التنزيل شدة."

علامہ نے ایک مقام پر یعانی کے الفاظ استعال کیے ہیں جو غلط ہے اس طرح دونوں مقامات پر''مما'' کا اضافہ کیا ہے جوعر بی زبان کے قواعد کی روسے بھی غلط ہے اور حدیث کنص سے ہم آ ہنگ بھی نہیں ہے۔ ھی

یددرست ہے کہ علامہ ابن خلدون کی اصل شہرت اور ان کا مابہ الا متیاز کارنامہ عربی ادب و بلاغت کے میدان میں ان کی فتو حات نہیں ہیں بلکہ وہ ایک مایہ نازمورخ ، ایک مد بر وفل فی اور علم العران کے بانی وحقق کی حیثیت سے مشرق ومغرب میں کیساں طور پر مقبول و محترم قرار پائے۔ تاہم ان کی مور تحریر ، ان کے علمی اور سادہ اسلوب ، ان کے طرز استدلال اور ان کی قوت فکر نے نہ صرف اپنے دور کو متاثر کیا بلکہ بعد میں آنے والے ادیوں اور مفکروں نے بھی ان سے خاصا استفادہ کیا اور اس طرح عربی زبان کو از سرنو ایک علمی و سائنسی زبان بنانے میں آپ کی خد مات کونظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

حواشي و تعلیقات

- ا- ابن فلدون، كتباب التعريف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً ، لجة التعريف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً ، لجة
 - ۲- ابن خلدون، كتاب التعريف، حواله بالا، ص ۵۵-۵۵
 - ساح مقدمه ابن خلدون مطبوع مصطفى محمد المكتبة التجارية مصرص ٢٣٥-٥٣٤
 - ٧- نفس مصدر بص ٥٣٨ -٩٣٥
 - ۵- نفس مصدر، ص ۵۵۰-۵۵۳
 - ۲- نفس مصدر بص ۵۵۳-۵۵۳
 - ۲۰ ابن ظارون، کتاب التعریف، حواله بالا، ص و کاری
 - ۸- لسان الدين ابن الخطيب، نفع الطيب، جلد ٢٥ ص١١
 - 9- ابن خلدون ، كتاب التعريف ، حواله بالا ، ص ١٨
 - ۱۰- نفس مصدر، ص ۲۳- ۲۵
 - ۱۱- نفس مصدر،ص ۲۵-۴۸
 - ۱۲- نفس مصدر بص ۷۵
- ۱۱۰ تا ہم بعض مصنفین نے ابن خلدون کے اشعار پر بعض اشکالات بھی وارد کیے ہیں، مثلاً ان
 کی شاعری میں موضوعات میں ربط و تعلق نہیں پایا جاتا۔ وہ ایک مقصد سے دوسر مقصد و
 مضمون کی طرف یکا کی منتقل ہوجاتے ہیں یا مثال کے طور پر ان کی شاعری میں خیال
 آفرین کی بڑی قلت محسوس ہوتی ہے اور عقلی علوم سے ان کی محبت و شیفتگی نے ان کی شاعری
 کو بھی خشک بنادیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: احمد محمد الحوفی، مع ابن خلدون، مکتبہ
 - نبيضه مصر ،۱۹۵۲ وص ۱۷۱-۱۲۱
- ١٦٠ بوالدد اكرعلى عبدالواحدوافي، (تحقيق) مقدمه ابن خلدون ، لجنة البيان العربي،

قابره بطبع اول ١٩٥٤ء/٢١٧١ه، حص ٩٤

01- مقدمة ابن خلدون ، مطبعة مصطفى محر ، معر، ص ١٤٥

١٦- مقدمه ابن خلدون ، واكرعلى عبدالواحدوافي ، حواله بالا بص٢٢٩-

21- تفس مصدر، ج ۱۰۲۵ ما

- ۱۸- علامہ ابن خلدون نے المقدمہ میں عرب کا لفظ آن بدوی اعراب کے لیے استعال کیا ہے جوشہروں سے باہر جرداہوں کی زندگی گذارتے ہیں۔ خیموں میں عمر گزاروینا، بکریوں اور اونوں کے دودھ، گوشت اور اون سے ضروریات پوری کرنا حسب ضرورت مستقل رہائش تبدیل کرتے رہنا جن کا طروً اتمیاز ہے۔ یہ لفظ در اصل شہری باشندوں کے مقابلہ میں استعال ہوا ہے۔ گر ڈاکٹر طاحسین ، استاذ محمد عبداللہ عنان اور بعض مصنفین نے اس لفظ سے تمام عربوں کومراد لے کر عجیب وغریب نتائج نکا لے۔ مثال کے طور پر بعض لوگوں نے یہ الزام عاکد کیا کہ ابن خلدون عروبہ کے دشمن اور شعو بی تحریک کے ملم بردار تھے۔ کی نے یہ نظریہ قائم کرلیا کہ عربوں پر اس فکری یلغار کا مطلب ہے کہ علامہ غیر عربی اصل سے متحاور یہ کہ عربیت کا مدعی ہونے کے باوجودان کے خون کا مزاح اور فطرت ان کی فکر اور ثقافت یہ کہ عربیت کا مدعی ہونے کے باوجودان کے خون کا مزاح اور فطرت ان کی فکر اور ثقافت پر حاوی کئی گروری کے دلائل کے لیے دیکھئے ، ڈاکٹر علی عبدالواحدوائی ، حوالہ بالا ، ج ۲ ، ص ۹ میں ۔ ۱۳ میں ہو سے ۱۳۵ نیز استاذ ساطع الحصر کی در اسمات عن مقدمة ابن خلدون ، حوالہ بالاص ۱۵ ۱۲۸
 - 19- مقدمه ابن خلدون جقيق ذاكرعلى عبدالواحدوافي من ٢٠١ماشيد(١)
 - ۲۰ و کھے تفصیل کے لیے، احد محد الحوفی، مع ابن خلدون، حوالہ بالا مس ۱۳۸ -۱۳۹
- ۲۱ مقدمه ابن خلدون بخیق و اکرعلی عبدالواحدوانی ، حواله بالا ، ص ۲۰ ، نیز عبارت آرائی اور لفظی محسنات کے استعال کے لیے اس خط کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے جومصنف نے اپنے معاصر لسان الدین ابن الخطیب کو کھا تھا۔ دیکھتے کتاب المتعریف، حوالہ بالا ، ص ۱۳۰۰ ۱۳۷۷
 - ٢٢- مقدمه ابن خلدون تحقيق ذاكرعلى عبدالواحدوافي مواله بالاص ٣٣٧

TIT

۲۳- نفس مصدر بص ۲۳۰

rr- أخرجه البخارى في صحيحه في باب بدء الوحي

70- مشرقی اوبیات میں افکار و شخصیات اور علمی و شخصی کاموں پر عام طور سے شخصیت پرتی کا غلبہ
رہتا ہے جو شخصی کی راہ میں رکا دے بن جاتی ہے۔ صبح منہان یہ ہے کہ اسلاف واکا برک
تفظیم کی جائے۔ ان کی خدمات کا کما حقہ اعتراف کیا جائے ، علوم و نون کی تاریخ میں اور
افکار و نظریات کے ارتفاء کے سیاق میں آئیس ان کے شایان شان مقام عطا کیا جائے اور
ان کے عطیات و خدمات پر معروضی تجزید اور علمی تقید کر کے خامیوں کی نشاندہی بھی کی
جائے کہ علم و تحقیق سے وابیتی اور دیانت کا بھی تقاضا ہے۔ علامہ ابن خلدون نے ای
منہاج کو اختیار کیا۔ اگر انہوں نے اپنے اسلاف علماء و مورضین پر علمی تفید نہ کی ہوتی اور ان
کی کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ نہ کیا ہوتا تو صحت مندعلمی تاریخ نگاری کے رجمان کو تقویت نہ
ملتی۔ بھی طریقہ ہر دور کے اہل علم نے اختیار کیا ہے۔

www.KitaboSunnat.com

ابن خلدون كافلسفه تاريخ

مقدم انجث

علامه عبدالرحلن محمر بن خلدون تاریخ اسلام میں اپنی دوعلمی فتو حات کی بدولت نہایت متازادرمنفر شخصیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں:

نظر بیعلم العمران جے دورجد بدمیں سوشیالوجی کے نام سےموسوم کیا جاتا ہے،علامہ کار معروف عالم نظریان کی کتاب العبرکی پہلی جلد میں جومقدمه ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے بنصیل سے ملتا ہے۔اس نظریہ سے علق علامہ کے افکار ونظریات، اصول ومبادي اورمشابدات وتجربات ان كے تبحرانة خصص ،خدادادعبقریت اورالہامی ذ کاوت و فطانت کی بین دلیل ہیں۔معاشر تی واجھاعی مظاہر ہے متعلق ان مباحث نے علامہ کوشہرت دوام عطاكي اورانبيس دنيا كمفكرين اورفكري ونظرياتي قائدين كي فهرست ميس متازمقام اور منفرد حیثیت بخشی علم العران کی اس بحث نے تاریخ افکار وعلوم انسانی میں ایک ایسے علم کا اضافہ کیا جس کا اس سے پہلے تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا یعنی ساجی ومعاشرتی ظاہرہ کا ايسے محكم اورمستقل قوانين كايابند مونا جوان قوانين سے مشاب بيں جن كى مظامر فطرت پر حكمرانى ہے،اور پھرائبیں غیرالہامی علوم کے دائرہ میں رکھ کرمعاشرہ انسانی کے مطالعہ میں شامل کرنا، بیروه علمی کارنامہ ہے جس میں نہصرف میر کہ تاریخ اسلام میں بلکہ یوری انسانی تاریخ میں ماقبل و مابعد کوئی مصنف م^{فک}راور *نظر بی*سازان کانثریک اور ہم سرنہیں ہے۔!

كتاب العِبَر كم وضوعات

دوسری علمی فتح کی بنیاد ہے عرب اور بر برا توام کی تاریخ۔اس موضوع پر علامہ نے کتاب العبر کی دوسری اور تیسری کتاب کووقف کیا ہے یہی کتاب مقدمه ابن خلدون بنیادی طور برتین حصول برشمل ہے:

القسم الاول: يرمقدمه كاخطبه يباچه به جوتقر يإسات صفحات يمشتل بـ

القسم الثانى: تقريباً تمي صفحات يرمشمل تمبير مصنف ني اس كاعنوان ركها ب: "المقدمة فى في ضل علم التاريخ و تحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والاوهام وذكر شئ من اسبابها" يعن علم تاريخ كي فضيلت اس ك مختف مسالك ورجانات كي تحقيق اورمورضين كي غلط فهيول، غلط بيانيول اوران كراسباب ووائل ح تجزيه يرشمل مقدمه

القسم الثالث: تيسرااوربنيادى حصه جيم صنف نے الكتاب الاول كانام ديا ہے اوراس كاعنوان اس طرح قائم كيا ہے۔

"في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذالك من العلل والاسباب" يعنى عالم خلقت مين معاشره كامزاج اوراس مين بدوى شهرى ،غلب وتسلط، كسب ومعاش جنعتول اورعلوم وفنون وغيره اوران كمتعلق سے اسباب اورعلتوں كابيان _ مقدمه کابی تیسرا حصة تقریباً ساڑھے چے سوصفحات میشتمل ہے اور سب ہے اہم اور گراں مایہ بحثیں ای حصہ میں شامل ہیں۔اس تیسرے حصہ میں بھی سات صفحات پر پھیلی ہوئی ایک تمہیداور چھے بنیادی بحثیں شامل ہیں۔فاضل مصنف نے ان بنیا دی بحثوں میں ہر بحث میں متعدد فقروں کی تقسیم کی ہے: انہوں نے بنیادی بحثوں کو بھی فصل کا نام دیا ہے اور ہر بنیادی بحث کے فقروں کو بھی فصل ہی کے نام سے علیحدہ کیا ہے جس سے بسااوقات قاری . کوالتباس ہوجا تا ہے کہ بنیا دی بحث کون ہی ہےاور فروی مسائل کون سے ہیں۔ مطب مقدمہ کے بعدمصنف نے الکتاب الثانی میں نبطیوں، سریانیوں، اہل فارس، بنی اسرائیل، قبطیوں ، روم و بونان ادرترک وافرنگ کے حالات، واقعات اوران کیمملکتوں ہے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب دوسری جلدہے شروع ہوکریا نچویں جلد برختم ہوتی ہے۔ مصنف نے کتاب ٹانی کا آغاز سابق مسلمان مؤرخین کی طرح تخلیق کی ابتدا اور مختلف اقوام کے انساب سے کی ہے۔ اس میں انہوں نے عہد قدیم اور دوسرے اسرائیلی م خذ کا سہارالیا ہے اگر چہان اخبار و واقعات کی صحت اور استنادی حیثیت کے سلسلہ میں

باطمینانی اورشک وشبرکا اظہار کیا ہے۔اس کے بعددور جاہلیت کے عربوں کی تاریخ، یہوداور بونان و فارس پر توجہ مبذول کی ہے۔اس حصہ میں زیادہ تر ابن العمید (م۳۵۹/ ۳۲۰ھ) کی روایات پرانہوں نے تکیہ کیا ہے۔ بیمباحث کتاب ٹانی کے رابع حصہ کا احاطہ کرتے ہیں۔

کتاب ٹانی کے تین چوتھائی جھے (یعنی دوسری جلد کا ایک حصہ اور تیسری سے پانچویں جلد تک مکمل) اسلامی مملکتوں اور اسلامی دور کی حکومتوں کا احاطہ کرتے ہیں۔اس میں مصنف نے جن ادوار پر گفتگو کی ہے دہ حسب ذیل ہیں:

- ظهوراسلام اوررسول كريم صلى الله عليه وسلم كى زندگى
 - خلفائے راشدین کا دور
 - بنواميدادر بنوعياس كازمانه
 - . فاطميين كى تاريخ
 - قرامط*ے حا*لات
- . اندلس میں فتح اسلامی ہے غرنا طهیں بنواحمر کی سلطنت کے آغاز تک کی تاریخ
 - صقلیه مین اسلامی سلطنت
 - البين مين نفراني مملكتون كى تاريخ

 - بنو سبکتگین کا دور
 - ترك سلابقه كادور
 - علیبی جنگیں اور مصرمیں مملوکوں کی حکومتیں

تاریخ اسلام کے ان مطالعات میں ابن خلدون نے اسلاف مؤرضین ابن ہشام (م۱۲س)، الوقدی (۱۳۰ تا ۲۰۷ه)، البلاذری (تیسری صدی ہجری)، ابن عبدالحکم (م ۲۵۷ه)، طبری (۲۲۵/۲۲۴ه)،مسعودی (م ۲۳۵/۲۳۳ه) اور ابن الاثیر (۲۵۵ تا ۱۳۰هه) وغیره کی علمی میراث سے استفادہ کیا ہے۔ اس استفادہ میں ابن خلدون دوسیثیتوں سے متازیں: پہلا امتیاز میہ کے مفاضل مصنف نے اسلاف کی بعض تحقیقات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے اوران کی بیان کر دہ بعض روایات کو مشکوک اور نا قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ان شحقیقات کی بنیاد علامہ نے اپنے مقدمہ میں صراحت کر دہ انسانی معاشرہ سے متعلق اپنے اصولوں، بحث کے ملمی مناجج اور تاریخی شعور کے قواعد ومبادی کو بنایا ہے۔

دوسرااتمیازوہ تاریخی مباحث ہیں جوفاضل مصنف کے نجی مشاہدات ومطالعات پر پینی جی مشاہدات ومطالعات پر پینی جی جن سے عرب مو رضین محروم تھے یا ان کی بنیاد بعض ایسے مصادر پر ہے جوعلامہ کے دور میں موجود تھے مگر ہمارے دور تک محفوظ نہرہ سکے۔ یہ اتمیاز صقلّیہ میں اسلامی حکومتوں، اندلس میں ملوک الطّواکف کی تاریخ، اسپین میں نفرانی مملکتوں اور غرناطہ میں بنوا حمرکی سلطنت پر فاضل مصنف کی قیمتی تحریروں سے بطور خاص متعلق ہیں۔ان بحثوں کی قدرو قیمت اور عام تاریخی مواد پر ان کی سبقت و برتری کا اعتراف مخربی علیاء اور مصنفین نے سب سے اور عام تاریخی مواد پر ان کی سبقت و برتری کا اعتراف مغربی علیاء اور مصنفین نے سب سے بہلے کیا ہے جن میں علیا مہ ڈوزی سر فہرست ہیں۔

کتاب العبر کی تصنیف سے پہلے مصنف کے ذہن میں جونقشہ کارتھااس میں مغرب
کی تاریخ کھتامقصورتھا کیوں کہ وہاں کے حالات و واقعات اور سیاس و تہذیبی کیفیات
سے وہ براہ راست واقف تھے۔مشرق کی تاریخ نگاری ان کے منصوبہ میں شامل نہتھی کیوں
کہ وہ مشرقی ممالک کی تاریخ سے براہ راست واقفیت ندر کھتے تھے۔ فیلین تاریخ کی ترتیب
وحقیق کا کام شروع ہوا تو پھیلتا ہی گیا یہاں تک کہ اُس دور کی معلوم دنیا اور تمام اقوام واُمم
کی تاریخ اس میں شامل ہوگئی۔

مصر ہجرت کرنے کے بعد علامہ نے کتاب ٹانی کے مباحث پرنظر ٹانی کی اوران کی
تنقیح و تحقیق کے بعد ان میں متعدد فصلوں کا اضافہ کیا اورا لی نئی معلومات ان میں شامل کیں
ہوبعض مراجع ومصادر سے واقف نہ ہونے کے سبب ان کے ذہن میں موجود نہ تھیں ۔مصر
میں طویل اقامت کی وجہ سے دیدو شنید مراحل کی تاریخ بھی ان میں بڑھائی ۔وہ ۹۷ کے میں
مصری و ترکی مملکت کی خبروں تک پہنچ اور ۴۹۳ ھیں اندلس کے حالات تک ان کے قلم کی
رسائی ہوئی جبکہ ان دونوں مملکتوں کے حالات ۸۷ سے دیں شامل نہ تھے۔

مصنف نے الدکتاب الفالث کو بربروں کی تاریخ، ان کی مختلف نسلوں اور تبیلوں اور دیار مغرب کی تفکیل شدہ ان کی حکومتوں اور مملکتوں کے لیے وقف کیا ہے یعنی شالی افریقہ کی ایپ دور تک مکمل تاریخ محفوظ کی ہے۔ یہ کتاب ثالث، مصنف نے چھٹی اور ساتویں جلد میں سمیٹی ہے۔ اس تیسری کتاب کا آغاز علامہ نے مغرب کے بول سے کیا ہے۔ پھران کا قلم بربروں کی تاریخ اور مشہور بربر قبائل زناتہ، مغراوہ، نواتہ، مصمودہ، برانس، کتامہ اور صنبہ اجہ کی قدیم زمانہ سے اپنے دور تک کی تاریخ کی طرف منتقل ہوا ہے۔ مغرب میں قائم مشہور حکومتوں جسے مرابطین اور موصدین پر مخضراور جامع کشکو کرنے کے بعد اپنے زمانے مشہور حکومتوں جسے بنوحفس، بنوعبدالواد، بنومرین وغیرہ کے حالات، سرگرمیوں اور ان کے موقف برد شخی ڈالی ہے۔

اس تیسری کتاب میں علامہ ابن خلدون کی بیان کردہ تاریخ بربر، نادروجد یہ بھی ہے اور تحقیق و تدقیق و تدقیق کا شاہ کاربھی اور اس کی اصل وجہ مصنف کا وہ طبع زاداور اختراعی لواز مہ ہم جو انہوں نے اس موضوع پر پیش کیا ہے۔ مصنف کا بیان کردہ یہ مواداور بیا خبار و حالات ہدون مصادر میں نہیں ملتے۔ انہیں علامہ نے کہا بار مختلف بربر قبائل سے براہ راست رابط و تعامل اور مخربی حکومتوں سے تعلق کے دور ان مرتب کیا ہے۔ اس لیے بربر قبائل کے حالات اور سیاسی ساجی و تہذیبی معاملات کے سلسلہ میں کتیاب الم عبد کا یہ حصر سب سے متنداور اقد مصدر و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے۔ کتاب کے دوسر سے حصوں کے مقابلہ میں اس حصہ کی افتیازی وانفرادی شان کی وجہ سے ہی یورو پی زبان میں اس کا کمل ترجمہ شائع ہوا۔ امام ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۵ء میں اور ۲۵ ۱۸ ماء میں الجزائر سے اس کا فرانسیسی ترجمہ پہلی بار طبع ہوا۔ پھر ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۵ء میں پیرس سے اسی ترجمہ کی اشاعت ہوئی۔

منهاجيات

علامه ابن خلدون نے کتاب العبر کی ترتیب وندوین میں ایک نیامنهاج اختیار کیا جو سابق موز خین اسلام کی ایک بڑی تعداد سے مختلف تھا۔ اسلاف کی اکثریت نے اسلامی تاریخ نگاری میں سنین اور زبانے کی ترتیب کومقدم رکھا تھا اور تاریخی جداول کے مطابق ہر

سال کے تمام واقعات واخبار کو یکجا کردیا تھا، خواہ ان کی جائے وقوع میں گئی ہی دوری اور باہم کتنا ہی بعداور تضاد واختلاف ہو۔ علامہ نے اس منہاج کو چھوڑ کرحد درجہ تنظیم ، کامل ترتیب وتنسیق اور بوی تحقیق وتعفی پرزور دیا۔ چنا نچہا پی تصنیف کو تین کتابوں میں تقییم کیا۔ ہرکتاب کی مربوط فصلیں قائم کیں اور ہر مملکت کی آغاز تا انجام تاریخ الگ الگ کھی اور مختلف مملکتوں کے درمیان نقطہ اشتراک اور رابطہ کا بھی خیال رکھا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس علی منہاج کے بانی وموجد علامہ ابن خلدون نہیں ہیں بلکہ آپ سے نہیں کیا جاسکتا کہ اس علی منہاج کے بانی وموجد علامہ ابن خلدون نہیں ہیں بلکہ آپ سے عبد الحکم مصری نے فقیوح مصر والشام میں بلاذری نے فقیوح البلدان میں ابن عبد الحکم مصری نے فقیوح مصر و أخبار ہا میں اور مسعودی نے مدوج الذھب میں عبد الحکم مصری نے فقیوح مصر و أخبار ہا میں اور مسعودی نے مدوج الذھب میں اس منہاج کی بنیادر کھ دی تھی۔ مگر ابن خلدون کی تاریخی تصنیف میں جومہارت تنظیم ، حسن رابطہ وضاحت وصراحت اور تبویب موضوعات میں جود فت نظر اور رسوخ واستحکام نظر آتا میں حود درمروں کے یہاں کم ماتا ہے۔

علامہ ابن خلدون نے تاریخ کا جوتصور دیا ہے وہ مخض واقعات وحوادث کی کھتونی نہیں ہے جہاں مختلف ادواراورا قوام وامم کے سیاسی و تہذیبی اخبار کے بس اخبار لگا دیے جا کیں۔ وہ تاریخ کو باضابطہ ایک علم کا درجہ دیتے ہیں جس میں واقعات کی ترتیب کے ساتھ مختلف عوامل ومحرکات کا مطالعہ بھی ناگز بر ہوتا ہے، جہاں ساجی، عمرانیاتی اور نفسیاتی مظاہر کا تجزیہ بھی کیا جاتا ہے اور مظاہر اور عوامل کے تعامل سے وہ مخصوص کیفیت اور فہم حاصل ہوتا ہے جسے تاریخی شعور کہا جاتا ہے۔ اس لیے علامہ ان موزمین پر تنقید کرتے ہیں جوایک سلطنت کے دور میں رونما ہونے والے واقعات، حکمرانوں کے شجر و نسب اور ان کے وزیروں کے دور میں رونما ہونے والے واقعات، حکمرانوں کے شجر و نسب اور ان کے وزیروں کے نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

''بڑے بڑے اسلامی مؤرخین نے اخبار وواقعات کوجمع کردیا ہے اور ان کا احاطہ کرلیا ہے۔ ضخیم کتابوں میں انہیں محفوظ کردیا ہے اور امانت ووسروں تک منتقل کردی ہے۔ طفلانہ حرکتوں کے عادی مصنفوں نے باطل کی ریشہ دوانیوں

تاريخ كامغهوم وتصور

تاریخ کی تعریف کیا ہے اوراس کی کند و حقیقت تک کیسے رسائی ہوتی ہے اور تاریخ نگاری

کے تقاضے کیا ہیں، اس پر فاصل مصنف نے بڑے او بیا نہ انداز ہیں روشیٰ ڈالی ہے۔ وہ

کتاب کے آغاز ہی ہیں صراحت کردیتے ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف کا مقصد اور عام

تاریخ نگاری کا مقصد عوام کے جذبات واحساسات ہیں ہلچل پیدا کرتا، ان کی عقل وخرد پر بحر

کردیتا یا حکومتوں کے مقاصد بروئے کارلا تانہیں ہے۔ انہوں نے رومانوی طرز ادااور جذباتی

اسلوب کی پرز در مخالفت کی ہے اور علمی اور سائنفک منہاج کی وکالت کی ہے اور پوری کتاب

میں اسی اسلوب نگارش کو اختیار کیا ہے۔ علم تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

میں اسی اسلوب نگارش کو اختیار کیا ہے۔ علم تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

میں اسی اسلوب نگارش کو اختیار کیا ہے۔ علم تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

د فن تاریخ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس کے سوالی خوادر جن سے مخلیس شاواب

اقوال کی افزائش ہو، ضرب الامثال کی فراوائی ہواور جن سے مخلیس شاواب

اورگرم ہوں، مگریفن اپنے باطن کے اعتبار سے بحث ونظر اور شخیت کا مقاضی

واقعات کی کیفیات اور اس کے اصولوں کی علت شخصے کا تقاضا کرتا ہے، اخبار و

واقعات کی کیفیات اور اس کے اصولوں کی علت شخصے کا تقاضا کرتا ہے، اخبار و

میں حکمت و دانش کی شرط بنیادی ہے اور اسے علوم حکمت میں شار کیا جانا چاہیے۔'' کے

فن تاریخ نگاری کوعلوم حکمت میں شار کرنا اور نظر و تحقیق اور تحلیل و تجزیہ کواس کا لازی جزو ماننا علامہ ابن خلدون کا وہ امتیازی عطیہ ہے جس نے اس فن کو با قاعدہ ایک علم کی حیثیت عطا کی ، پھرعلم العران سے اس کے تعامل ورابطہ نے اسے عمرانیاتی علوم میں منفر د مقام پر لا کھڑا کیا ہے اس حقیقت کا اعتراف پر وفیسر سارٹن نے باضابطہ کیا ہے ۔ عملامہ نے تاریخ کوعلم العمران سے مربوط کر کے تاریخی واقعات کے پس پردہ کار فرما ساجی تہذیبی تاریخ کوعلم العمران سے مربوط کر کے تاریخی واقعات کے پس پردہ کار فرما ساجی تہذیبی اسباب وعوامل کے اکتشاف واختراع پر ہی بس نہ کیا بلکہ علت ومعلول کے درمیان رابطہ کی تاریخ کا رُخ اور سمت موڑ دی جس میں اجتماعی ، اقتصادی اور تہدیبی عوامل تاریخ ارتقامیں بنیادی کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ فاضل مصنف یک کتاب میں خوداس کی صراحت کرتے ہیں:

'' میں نے اس کتاب کی ترتیب و تبویب میں ایک نادر مسلک اختیار کیا ہے۔
مختلف منہاجیات کے درمیان میں نے ایک انوکھا ند بہا پنایا ہے۔ میں نے ایک
جدید طریقہ واسلوب ایجاد کیا ہے۔ میں نے اس میں معاشرہ، آبادی اور تدن کے
احوال بیان کیے ہیں اور اجتماع انسانی کے مسائل پیش کے ہیں جوآپ کوکا نئات
کے اسلوب وعلل سے بہرہ اندوز کریں گے اور آپ کو بتا کیں گے کہ اہالیان
مملکت کس طرح اسباب کے دروازے سے داخل ہوئے تا آئکہ آپ تقلید سے
اپناہا تھ کھنے لیس گے اور ما قبل و مابعد کے احوال سے آپ واقف ہو تکیس گے۔
آگے مصنف نے اس کتاب کے منج برخود ہی روشن ڈالی ہے:

"بے کتاب عام طور سے اسباب کے دروازے سے داخل ہوتی اور بطور خصوصی اخبار و واقعات تک رسائی حاصل کرتی ہے۔اس نے انسانوں کے تمام واقعات کا احاطہ کرلیا ہے۔مشکل سے قابو میں آنے والی اور نارسیدہ حکمتوں کواپئی گرفت میں لے لیا ہے۔ممکتوں کے اخبار وحوادث کو اسباب و

علل فراہم کیا ہے۔اس کتاب کی حیثیت حکمت ودانش کے لیے تفاظت گاہ کی اور تاریخ کے لیے تخ بات کے مکن کی ہے۔''لل

دوگر شتہ زبانوں کی جتنی تسلیں اور حکومتیں گزری ہیں اور موجودہ دور ہیں اقوام وہلل کی جوتاریخ ہے اور قرون ماضیہ ہیں تغییر وتقرف کے جواسباب رہے ہیں اور آبادی ومعاشر ہے ہیں جو حکومت اور ملت بھی قائم ہوئی، جو گاؤں اور شہر بھی آباد ہوا، عزت و ذلت کے جو حالات بھی پیش آئے، کثر ت وقلت کے جو مسائل بھی انجر ہے، علم و صناعت، کسب و تلف کے جو احوال بھی و اقع ہوئے، تغییر پذیر دنیا ہیں جو صورت حال بھی رونما ہوئی، شہری و دیہاتی کے مسائل پیش آ مدہ اور متوقع و منتظر جو معاملات بھی ظاہر ہوئے ان میں سے کی کو مسائل پیش آ مدہ اور متوقع و منتظر جو معاملات بھی ظاہر ہوئے ان میں سے کی کو میں نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ ان سب کا احاطہ کرلیا ہے اور ان کے اسباب و براہیں واضح کردیے ہیں۔'' تا

آ کے فاضل مصنف مزید صراحت کرتے ہیں:

"جان لوکہ تاریخ کی حقیقت یہ ہے کہ اس انسانی معاشرہ کی خبرہ بی ہے جودنیا
کی آبادی اور عمران پر مشتمل ہے۔ اس میں اس آبادی کے مزان وطبیعت اور
دوسرے احوال سے بحث ہوتی ہے جیسے انسانوں سے مانوس ہونا، وحشت زدہ اور
تنظر ہونا، مختلف عصبیتوں کی کار فرمائی، انسانوں کے باہم غلبو مغلوبیت کی اصناف
اور ان سے رونما ہونے والا اقتدار ممکتیں اور ان کے مراتب، انسانوں کی اختیار
کردہ مختلف سرگرمیاں اور مساعی جیسے کسب معاش کی جدوجہد اور علوم اور مختلف
صنعتوں کی تقسیم و تنظیم اور آبادی وعمران کے دوسر طبعی وفطری احوال۔" سال

تاریخ نویسی کی شرائط

علامہ ابن خلدون فن تاریخ نو لیی کوعظیم الفوائد اورشریف المقاصد فن تاریخ نو لیی کوعظیم الفوائد اورشریف المقاصد فن تاریخ نو بین کیوں کہ اس سے اقوام ماضیہ کے اخلاق کا پتہ چلنا ہے، انبیاء کرام کی سیرت معلوم ہوتی ہے، حکام کی سیاست و جہانبانی کے انداز مطالعہ میں آتے ہیں اور دین و دنیا کے معاملات

میں رہنمائی ملتی ہے، اس لیے اس فن کی ترتیب و تنظیم میں سہل انگاری جرم ہے۔ یہاں مصنف کو مختلف قتم کی معلومات در کارہوتی ہیں۔ متعدد مصادر کی اسے ضرورت ہوتی ہے اور حسن نظراور تدبرودانش مندی کا مظاہرہ کرنا پڑتا ہے۔ مصنف کے نزدیک تاریخ نویس کے اندر مندرجہ ذیل شرائط کی موجودگی ناگزیہے۔

ا- و فقل محض برقناعت نه کرے بلکہ تحقیق و فعص کے بعدروایات کو قبول کرے۔

۲- وه عرف وعادت کے اصولوں کے احوال و کیفیات کار مزشناس ہو۔

۳- اے کا نئات کے قوانین وسنین سے کامل آگھی ہونی جاہیے۔ کمل

ا۔ تاریخ کی مید حقیقت ہمیشہ نگاہ میں وئی چاہیے کہ مرورایا م اور تبدیلی زمانہ کے ساتھ اقوام وطل کے حالات میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ان کے احوال، عادات ورسوم اور روایات ہمیشہ کیساں اور ایک ہی ڈگر پڑہیں رہیں گل تغیر وتبدیلی کی میکیفیت جس طرح اشخاص، شہروں اور اوقات کے تعلق سے درست ہے اسی طرح علاقوں، حکومتوں، زمانوں، ممکلتوں اور اوقام پر بھی صادق آتی ہے۔

ایک دوسرے مقام پرمصنف علاّم فن ِتاریخ نولی کے لیے ناگز برعلوم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس فن سے دلچیں رکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ سیاست کے قواعداور موجودات کے مزاج اور طبیعت سے واقف ہو۔اسے علم ہو کہ اخلاق و سیر میں کا عادات ورسوم میں ، غدا جب وروایات میں اور دوسرے معاملات میں مختلف ز مانوں ، ملکوں اور قو موں کے درمیان کیا اختلافات رہے ہیں ، حال پر اس کی نظر ہواور ماضی سے مقابلہ کی صورت میں موافقت اور خالفت کے امور و نکات کی علتوں سے بھی وہ واقف ہو، اسے مملکتوں اور اقوام کے اصول ، ان کے ظہور کے مبادی ، ان کے اسباب وقوع اور محرکات وجود اور ان کے مربر اموں کے اقوال وا خبار تفصیل سے معلوم ہوں تا کہ ہر حادثہ کے اسباب کا وہ اعاطر کر لے اور ہر خبر کی تہہ تک اس کی رسائی ہوجائے۔اس صورت میں نقل وہ وا عاطر کر لے اور ہر خبر کی تہہ تک اس کی رسائی ہوجائے۔اس صورت میں نقل

شدہ خبر کو وہ اصول و تواعد پر پر کھے گا۔ اگر دونوں میں کیسانیت ہوئی تو خبر درست ہوگی ورنہ وہ خبر کوجعلی قرار دے کراس سے بے نیاز ہوجائے گا۔''^{کا} ت**اریخ نگاری میں التباس کے اسباب**

علامہ ابن خلدون کے تصور و منہا جیات تاریخ کو سجھنے کے لیے تاریخ نگاری میں التہاس و انحراف کے اسباب کے اس جارٹ کامطالعہ کرنا ضروری ہے جو انہوں نے اسلاف موزمین کی علمی تاریخی میراث کے گہرے مطالعہ کے بعد تیار کیا ہے۔ فاضل مصنف کے مطابق تاریخ میں موجود غلطیوں اور غلط فہیوں کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

- ا- افکار ونظریات کی جمایت اور طرفداری میں شدت اور غلوکا مظاہر ، اعتدال ببندی اور غیر جانب داری کی صورت میں بحث و تحیص کی پوری مخبائش رہتی ہے اور تج اور جھوٹ کے درمیان تمیز کرنے کی راہ میں کوئی رکا وٹ نہیں رہتی ۔ تعصب اور جانب داری کی صورت میں آ دمی صرف ان ہی روایات کو قبول کرتا ہے جواس کے من ببند مکت نظر کے موافق ہوں۔ اس حالت میں اس کی عقل و بصیرت پر پردے پڑجاتے ہیں۔
 - ۲- راویوں پراندھااعماد،اسکا تدارک جرح وتعدیل کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔
- ۳- تاریخی واقعات کے مقاصد سے غفلت، بہت سے راوی مشاہدہ ، منقول خبر یا ساعت
 کردہ واقعہ کے مقصد سے غافل ہوتے ہیں اور محض اپنے ظن وخمین کی بنیاد پر خبر کونقل
 کردیتے ہیں اور اس طرح اس میں غلط بیانی شامل ہوجاتی ہے۔
 - ۳- صدافت كاواجمهاورىيا كثرراويون كولاحق بوتاب-
- ۵- اختلاط والتباس کی وجہ ہے مورخ بسااوقات واقعات وحوادث پراحوال کومنطبق نہیں
 کرپاتا اور اس طرح وہ راوحق ہے مخرف ہوجاتا ہے۔ وہ اپنی سمجھ کے مطابق واقعات کو بیان کر دیتا ہے اور اس طرح تھوکر کھاجاتا ہے۔
- ۲- اصحاب جاہ و منصب نے تقرب کی خواہش اور بے جا مدح وستائش اور تحسین و تعریف۔
- ے- عمرانیاتی اصولوں اورمعاملات سے ناوا تفیت ۔ ہرحاد نثداور واقعہ کوئی نہ کوئی مخصوص

مزاج اورخصوصیت رکھتا ہے۔اگر رادی اس مزاج اورطبیعت وفطرت اور اس کے تقاضوں سے واقف ہوتو استحقیق وتمحیص میں سہولت ہوگی، بلکہ تاریخی تنقید وتمحیص میں عمرانیات ہے آگئی نہ کورہ تمام تدابیر سے زیادہ موثر اورمفید ثابت ہوگی ^{کیا} مصنف نے عمرانی اصولوں سے اخبار وواقعات کی ہم آ ہنگی اور مطابقت کو تنقید وتحیص کے لیےسب سے زیادہ متنداور باوثوق طریقہ ثابت کرنے کے ساتھ اسے جرح وتعدیل ہے پہلے کا مرحلہ بھی قرار دیا ہے کیوں کہ تعدیل کا مرحلہ تو اس وقت آتا ہے جبکہ پیمعلوم ہو کہ اس خبر کے واقع ہونے کا امکان ہے، اگر زیر نظر واقعہ ناممکن الوقوع ہوتو راویوں کی عدالت وثقابت کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی۔ فاضل مصنف الی خبریا لفظ کے ایسے منہوم و مدلول کو ناممکن تصور کرتے ہیں جوعقل کی میزان پر پوری نہ اتر ہے۔ جرح وتعدیل تو شرعی مسائل کی صحت میں معتبر ہوتی ہے کیوں کدان مسائل کی بڑی تعدا دخبر کے بجائے انثاء کے جملوں میں بیان ہوئی ہےاورامرونہی کے صیغوں سے تشکیل یائی ہے جن برعمل کرنے کوشریعت نے واجب قرار دیا ہے۔ مگرا خبار و واقعات کا معاملہ مختلف ہے ان کاعمرانی اصولوں ہے ہم آ ہنگ ہونا ضروری ہے،اسی لیےان واقعات کے امکان وعدم امکان پرغورکرنالا زم ہےاوریہ مرحلہ جرح وتعدیل پر بہرحال مقدم ہے igwedge

تاریخ کے عمرانی اصول

علامہ ابن خلدون اسلاف کی تاریخ نگاری میں عمرانی اصولوں کی عدم رعایت کاشکوہ كر كنبيں رہ جاتے بلكه اس سے آ كے بڑھ كران اصولوں كا سراغ بھى نگاتے ہيں جن كا یاس ولحاظ کرنا تاریخ نگاری میں ضروری ہے۔ان میں سب سے اہم اصول علت ومعلول کا اصول ہے۔ وہ جگہ جگہ اس اصول کی طرف اشارہ کرتے نظر آتے ہیں۔

''مؤر خین کسی مملکت کا تذکرہ کرتے ہیں تواس کی تمام خبریں مرتب کردیتے ہیں ، بھی وغلط منقول واقعات کو تحفوظ کرویتے ہیں ، ان کے آغاز سے تعرض نہیں کرتے،اس سبب کا ذکرنہیں کرتے جس نے ان کا جینڈا بلند کیا، نہان کے مقصد دمنزل پر قیام کی علت کی صراحت کرتے ہیں، چنانچہ قاری مملکتوں کے

MY

مبادی و آواب اور مراتب سے ناواقف رہتا ہے اور ان کے تصادم و معرکہ

آرائی کے اسباب سے نا آشارہ جاتا ہے۔ '' ⁹¹

'' …… چنا نچہ میں نے تاریخ میں ایک کتاب کھی ، اقوام کے احوال و معاملات

سے پردہ اٹھایا ، تمام اخبار و اسباق کو الگ الگ ابواب میں منقسم کیا اور مملکتوں

اور تہذیب و عمران کی اقرایت کے اسباب و علل واضح کیے۔ '' 'ک^ع

مصنف علام فوجی کا رروائیوں ، جنگی و عسکری فقو حات اور اس کی تدابیر و اسباب پر گفتگوکر تے ہیں تو بعض خفیہ اسباب و ذرائع کا تذکرہ بھی کرتے ہیں ۔ ان کے مطابق :

مین قبیل قبی فتح بیتی نہیں ہوتی اگر چہ اسلحہ اور اسباب موجود ہوں ۔ اس میں

کا میابی اور غلبہ بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ و انسا السف فی فیھا و الغلب

من قبیل البخت و الا تفاق ۔'' ''

من فبیل البحت و الا تفاق اس بخت و الا تفاق اس بخت و الفاق کا کیا مطلب ہے؟ اس کی تشریح مصنف نے مختی امور سے کی ہے لیخی جنگ میں حیلہ اور خفیہ تد ابیر کا استعمال کیا جائے ، بلند مقامات پر قابض ہو کر دشمن کو خلط فہمی میں مبتلا کر دیا جائے ، غاروں اور پہاڑوں کی وادیوں میں جھپ کر یکا کیے جملہ کرکے اسے ہراساں کر دیا جائے اور دشمن کے پاؤں اکھڑ جا کیں مصنف آگے لکھتے ہیں :

مراساں کر دیا جائے اور دشمن کے پاؤں اکھڑ جا کیں مصنف آگے لکھتے ہیں :

قدرت کی طرف سے دل پست ہوجا کیں ، ان پر وعب طاری ہوجائے اور ان

قدرت کی طرف سے دل پست ہوجا کیں ، ان پر وعب طاری ہوجائے اور ان

کر اکر توت میں انتشار پیدا ہوجائے اور وہ شکست کھاجا کیں ۔ زیادہ تر ہزیت

ان ہی تخفی اسباب کی مرہوں ہوتی ہے ۔ ای لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ دیم کا

فرمان ہے "المحرب خدعة" (جنگ دھوکا دینے کا نام ہے) اور عربوں میں

مشہورش ہے کہ" رب حیلة انفع من قبیلة "(بیا او قات ایک خفیہ تدبیر

ایک پورے قبیلہ سے زیادہ سود مند ثابت ہوتی ہے)۔ معلوم ہوا کہ جنگوں میں

اکٹر غلبران خفیہ اسباب کی بدولت حاصل ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتے اور ذفیہ

اکثر غلبران خفیہ اسباب کی بدولت حاصل ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتے اور ذفیہ

اسباب کے تحت اشیاء کا دقوع پذیر ہونا ہی بخت وا تفاق کامفہوم ہے۔'' مل

كتاب العبر مين مصنف في جس اصول كاسب سي زياده التزام كيا بوه استقرائي طریقہ بختیق ہے جس سے ابن خلدون کے بیشتر سوانح نگاروں نے بے تو جہی برتی ہے۔ ^{سامی} ابن خلدون کے استقرائی طریقة تحقیق کا خاص پہلویہ ہے کہ اس میں مذہب اور روحانیت کا لازى عضر كار فرما ہے۔ فاضل مصنف كے نزد يك بيكا ئنات بخت وا تفاق اور حوادث بنگامى كا ·تیچنبیں ہے بلکہاس میں غایت درجہ کی وحدت، مکسانیت اور تنظیم موجود ہے جس میں علت و معلول کے اصول کی حکمرانی ہے۔فاضل مصنف کے اس نقطہ نظر سے وا تفیت کے بعد ہمیں اس میں کوئی حیرانی محسوس نہیں ہوتی کہ المقدمله نے ایک موسوعہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔جس میں فلکیاتی معلومات بھی ہیں اور جغرافیه عالم بھی ۔سیاست و حکومت بھی ہے اور عمران واقتصا دبھی،علوم ومعارف کی تفصیل بھی ہےاورتر بیت کےلوازم بھی،ادب وانشاء کا تذكره بھى ہاور بلاغت وخطابت كے رموز بھى ، ہم اس مقدمه ميں كيميا ، الجبرا علم زراعت، طب بن تعمیر، شہروں کی تزیمین کاری اور جمالیات کے ساتھ علم حقوق ،علم شریعت اور فن حرب وضرب کے جملہ علوم کی تفصیلات یاتے ہیں۔ پیمختلف النوع موادادرلواز مدایک منطقی ترتیب کے ساتھ اس طرح جمع کردیے محتے ہیں کدان میں ایک منظم تصور کی کار فرمائی نمایاں ہے جوسیاسی اقتصادی اوراجماعی واقعات کی مربوط ترجمانی اورتفسیر کرتا ہے۔مصنف علام ان حوادث وواقعات میں بھی ربط قائم کرتے ہیں جن کا تذکرہ عام مصتفین ومؤرخین الگ الگ كرتے بيں وه المقدمه بين ايك فصل كاعنوان قائم كرتے بين: في أن الحضارة في الامصار من قبل الدول وانها ترسخ

فى أن الحضارة في الامصار من قبل الدول وانها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها.

(ایعن شہروں میں تہذیب حکومتوں کی جانب سے پرورش پاتی ہے اور حکومت کے رابطہ واستحکام آتا ہے)

ندکورہ فصل کے آخر میں سیاست و تہذیب اور عمران کے باہمی رابطہ و تعامل پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ نتیجہ ذکالتے ہیں:

"جان لو كه يدسب ايسے امورين جن ميں تناسب اور رابطه پايا جاتا ہے۔

قوت وضعف میں، امت اور نسل کی کثرت میں، شہریا تصبہ کی وسعت میں اور نعبت میں اور نعبت میں اور نعبت میں مسلطنت کا معاملہ یہی رہتا ہے۔ اس کی وجہ ہے کہ مملکت اور اقتد ارکی حیثیت ، خلقت وعمران کی صورت اور ساخت کی ہے اور رعایا، شہروں اور ان کے تمام احوال کا مقام اس کے لیے مادہ کا ہے۔ قیکس کی دولت اُن ہی کی طرف لوٹ کر آتی ہے اور ان کی خوش حالی عام طور پر ان کی باز اروں اور تجارت کی مربون ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ وادود ہش کا فیضان کرتا ہے تو رعایا سے وہ اصول بھی ہوجاتا ہے اور پھر سلطان کی جانب سے عوام ہی کی جیب بھرتی ہے۔ خراج اور ٹیکس کی صورت میں عوام کی طرف سے دولت کی جیب بھرتی ہے۔ خراج اور ٹیکس کی صورت میں عوام کی طرف سے دولت میں جوات ہے جاتی ہو تا ہے اور کیس ان ہی کی طرف سے دولت میں موات میں ان ہی کی طرف اور بھی آتی ہے۔ حکومت کی خوشحالی سے عوام خوشحال ہوتے ہیں اور رعایا کی کثرت ہولت کے جوام تی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور ان سب کی اصل اور بنیا وعمر ان اور ملکت کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور ان سب کی اصل اور بنیا وعمر ان اور کی کشرت ہے۔ ''ھٹا

علامہ کا یہ خیال بھی ہے کہ سیاست، تہذیب و ثقافت اور عمران واجھ کے یہ تمام مربوط اور باہم مصادم عناصر بھی ٹابت اور جا رہیں رہتے بلکہ ان میں دائی حرکت رہتی ہے اور یہ تمام احوال وعناصر مرور ایام کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ان کا کوئی ایک وطیرہ اور مستقل منہاج نہیں رہتا بلکہ اختلاف وانقال کاعمل ان میں پیم جاری رہتا ہے آئے اقوام قدیمہ اہل فارس، روی، سریانی بہلی ہقوم تیع قبطی اور بنی اسرائیل اور پھر مسلمان، سب کے ساتھ کہی سنت جاری رہی ۔ ان کی سیاست و حکومت، صنعت و زراعت، زبان وادب، تہذیب و ثقافت غرضیکہ ہر شعبۂ زندگی جداگانہ، ہر معالمہ مختلف اور ہر نقش متنوع رہا۔ فاصل مصنف نے ان تمام حکومتوں اور تہذیبوں کے مطالعہ سے بیاصول قائم کیا کہ:

"اس کا سبب میہ ہے کہ آ دی کا مزاج ، اس کی فطرت اور اس کا اخلاق ان اشیاء اور عناصر بی سے تشکیل پاتا ہے جس سے وہ مانوس اور واقف و عادی ہواور رسوم وروایات کی تا ثیر بھی ہوتی ہے ، اس لیے اقوام میں غلبہ شجاعت اور اقدام کا مرہون ہوتا ہے۔ جونسل بدوی خصوصیات میں زیادہ قدیم اور زیادہ وحشت پسند ہوتی ہے وہی دوسری نسل پر غلبہ میں سبقت لے جاتی ہے بشر طیکہ قوت وعصبیت میں دونوں برابر ہوں۔'' کیا

".....اس کی اصل ہے ہے کہ انسان اپنی طبیعت اور مزاج کا بندہ نہیں ہوتا بلکہ اپنی عادات ورسوم اور مالوف و مانوس اشیاء سے زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ وہ جن احوال سے انس محسوس کرتا ہے اور جواس کی سیرت و عادت اور ملکہ کا حصہ بن جاتے ہیں وہ اس کی طبیعت اور جبلت کا مقام حاصل کر لیتے ہیں۔ " 194

علامہ کے ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان کی سیرت وکر دار پر خارج کی تا ثیر کے قائل ہیں۔ اس سے اس بات کی بھی صراحت ہوتی ہے کہ وہ معاش واقتصاد سے زیادہ عرف و عادت، مالوفات ورسوم اور روایات و ماحول کی تا ثیر پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ چنا نچیمصنف علام بیوضاحت بھی کرتے ہیں کہ انسان کی بیسیرت وطبیعت اور اس کے بیا خلاق واوصاف حکومت کی تبدیلی سے متاثر ہوتے اور ہر نے طرز حکومت کے سانچہ میں ڈھلتے میلے جاتے ہیں:

''جان لو کہ مملکت مختلف مراحل اورنت نئے حالات میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حکومت کے ذمہ داران ہر مرحلہ میں ایک مخصوص اخلاق کے حامل ہوجاتے میں جس سے کوئی مشابہت ووسرے مرحلہ میں نہیں ہوتی کیوں کہ اخلاق طبعی طور پراس حالت کے مزاج کے تالع ہوتا ہے جس میں حکومت موجود ہے۔'' بھیلے

علامه ابن خلدون کے افکار ونظریات پرنہایت وقع کام مغربی مفکرین نے کیا ہے۔
انیسویں صدی میں پورپ نے ابن خلدون کا مطالعہ شروع کیا اور دیکھتے ویکھتے علامہ کی
زندگی وخد مات اور نظریات کے متعدد پہلوؤں پر کتابیں جرمن، فرانسیں اور انگریزی وغیرہ
زبانوں میں منظرعام پر آگئیں۔ آپ کے تاریخی افکار پرسب سے پہلے آسٹریائی مششرق
بیرون اون کریمر (Baron Von Kremer) نے اپنامشہور تحقیقی مقالہ مرتب کیا:

Ibn Chaldun and Saine Kultur - Geschichte der Islamicshen Reiche (lbn

اورات ویا نابو نیورٹی کی اکیڈی آف سائنسز میں ۱۸۷۹ء میں پیش کیا۔ اس مستشرق نے علامہ کو'' تہذیب کا مؤرخ'' قرار دیا کیول کہ تاریخ اسلام میں پہلی باراسلامی اقوام وسل کی سائنسز میں تہلی باراسلامی اقوام وسل کی سائن تاریخ کھنے کے ساتھ سیاسی اداروں و تنظیمات، سیاسی نظامہائے حکومت اورعوامی اداروں مشلا شعبۂ عدل، پولیس، انتظامیہ وغیرہ اور مسلم ادوار میں ان کے ارتقابی، اسی طرح معاشی نظاموں، تجارت وزراعت اور پھرعلوم وفنون، آ داب ولغات، ان کی مختلف شکلوں، خصوصیات اور عالم اسلام میں ان کے ارتقاء پر مختلف طول طویل فصلیس قائم کی گئیں اور اس طرح اسلامی تہذیب کی تاریخ مرتب کی گئی۔ اگر چہان مباحث پر آ زانہ غور وفکر نہیں کیا گیا ۔ اگر چہان مباحث پر آ زانہ غور وفکر نہیں کیا گیا ۔ اور انہیں علم البحر ان کے حمن میں ہی موضوع بحث بنایا گیا ہے ۔ اس

علامه ابن خلدون نے المقدمه میں سیاست واقتد ار بھران واجھا کا ، اقتصاد و معاش اور جغرافیا کی ماحول ہے متعلق مختلف افکار ونظریات اور تصورات وقوا نمین دریافت کے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ بیسار نے نظریات اور تو انین عالمی انطباق کی صلاحیت رکھتے ہوں اور وہ مقامی و جزئی مشاہدہ اور فروگی استقراء کے الزامات سے یکسربری اور پاک ہون کیوں کہ علاء کا یہ تجزیہ ہے کہ فاصل مصنف نے جن سیاسی ومعاشرتی مظاہر وظواہر کا استقراء کیا تھاوہ چندا تو ام وقبائل اور حکومتوں اور سلطنوں تک محدود تھا اور وہ بھی ان کے خصوص دور اور زمانہ پر ہی مشتمل تھے۔ اس لیے یہ مطالعہ واستقراء ناقص تھا اور ان تو انین ونظریات کو ہر معاشرہ اور ہرزمانہ میں منطبق نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون اور ماثليسكو

فرداورمعاشرہ کی انفرادی داجتاعی سیرت اور ظواہر پر جغرافیائی ماحول کے اثرات کے سلسلہ میں علامہ ابن خلدون نے جن افکار وخیالات کا اظہار کیا ہے، بعد میں مشہور فرانسیسی مفکر و ماہر عمرانیات Montesquieu (۱۲۲۸-۱۲۲۸ء) نے ان میں مزید توسیحی وَتفکیز کی یہاں تک کہ اس نے تو انین وشرائع ،رسوم ور وایات ،معیار تہذیب وثقافت ،نظامہائے سیاست واقتصا داور حربیات واخلاقیات وغیرہ کے میدانوں میں مختلف اقوام کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے۔ فرانسیسی مفکر نے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ جغرافیائی ماحول کا فرق بتایا ہے۔ فرانسیسی مفکر نے اس سے آگے میں بھی کہا کہ آزادی وخود مختاری یا غلامی وسرا فگندگی اور دون ہمتی واحساس کمتری کی صفات مخصوص جغرافیائی ماحول کی مرہون ہیں۔ چنا نچہ جا گیرداری وجہوریت کے تاریخی ارتقا پراس مفکر نے اس تناظر میں گفتگو کی ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی تھوڑ سے سے فرق کے ساتھ اس مکار نے اس تناظر میں گفتگو کی ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی تھوڑ سے فرق کے ساتھ اس مکار نے تاکل ہیں ۔ اس

جغرافیہ کی تا ثیر کے سلسلہ میں چند ملاحظات یہاں پیش کیے جاسکتے ہیں جن سے علامہ ابن خلدون اور مانٹیسکو کے نظریات پر تنقید بھی ہوتی ہے:

- ا۔ جغرافیائی ماحول اورفضا ان متعدد ومختلف عوامل ومحرکات میں ہے بس ایک عامل ہے جو انفرادی و اجتماعی زندگیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ خاندان، نظام تعلیم و تربیت، عقائد و افکار، اقتصادی حالات، سیاسی زندگی، اجتماعی میراث اور عام معاشرتی ماحول اور ان کے علاوہ متعدد عوامل ایسے ہیں جن سے زہنی وفکری رویوں کی تشکیل ہوتی ہے۔
- ۲- جغرافیائی ماحول بھی ای وقت اثر انداز ہوتا ہے جبکہ دوسرے وامل ہے اس کا تعامل ہو۔ بغیر تعامل اور تفاہم کے فردیا قوم پراس کا کوئی اثر قائم نہیں ہوسکتا۔
- س- خودانسان اپنے ماحول پراٹر انداز ہوتا اور اردگرد کی دنیا کو بدلتا ہے۔ افراد جماعتیں اور قومیں اپنے نظریہ علوم وفنون ، مہارت وتجربہ اور ایجادات واختر اعات کی بدولت جغرافیا کی ماحول کے مزاج کو تبدیل کردیتی اور انہیں اپنا مطبع و منقاد بنالیتی ہیں۔ سائنس وککنالوجی کی ترتی کے اس دور میں تہذیب جدید نے ماحول اور جغرافیہ پر اپنا تسلط ثابت کردیا ہے۔
- س- اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جغرافیائی ماحول میں یکسانیت اور ہم آ ہنگی کے متعدد مظاہر کے باوصف آج مختلف اقوام وملل میں تہذیب و ثقافت اور زندگی کے متعدد مظاہر میں زبر دست اختلافات پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر افریقہ میں خط استواک

باشندے انسانیت کی سب سے مجلی سطح پر ہیں جبکہ امریکہ میں اس خط استوا کے باشندے ترتی کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں ^{سیس}

نظرية عصبيت يرتنقيد

غلبہواستیلا اور عصبیت ہے متعلق ان نظریات پر بھی علائے عمرانیات نے تقید کی ہے اور لکھا ہے کہ ان تصورات کا اطلاق صرف ان اقوام پر ہوتا ہے جن کا مطالعہ ومشاہدہ ابن خلدون نے کیا تھا۔ ان اقوام میں بھی بطور خاص عرب اور بربر ان مشاہدات و تجربات کا نشانہ تھے۔ اس لیے انہیں عالمگیراصول قرار دے کر ہرزمان و مکان کی اقوام ، حکومتوں اور تہذیوں پر منطبق نہیں کیا جاسکتا۔ ہے

علامه ابن خلدون نے عربی زبان کی توسیح و اشاعت اور ممالک مفتوحه میں مجمی زبانوں پراس کی فتح و بالا دی کی وجه اسلام کی سیاسی برتری اور عربوں کی طاقتور حکومت کو قرار دیا ہے۔علامہ کے مطابق دین وشریعت کی زبان عربی تھی ،رسول اکرم اور صحابہ کرام عرب تھے اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا تھا،اس لیے مسلمانوں نے جس ملک کو بھی فتح کی عرب تیے اور قرآن کی سرکاری زبان قرار پائی اور مقامی مجمی زبان دخیل اور نامانوس ہوگئے۔ ۲س

علامہ کا بیتج دیم بی زبان کے ارتقاد تغلب سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اس لیے کہ مفتوحہ ممالک کی ایک بڑی تعدادایی بھی ہے جہاں عربی بالا دست نہ ہو تکی اور مقامی زبانیں جاری وساری رہیں۔ زبانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ عربی زبان کسی خطہ اور ملک کو فتح کرنے کے بعد وہاں کی مقامی جمی زبانوں پراسی وقت فتح واستیلا حاصل کر سکی جب پانچ شرا لکا موجودہوں:

- ا عالب زبان اپنی تہذیب و ثقافت میں زبان کے آ داب و تواعد میں مغلوب زبان سے زیادہ ترقی یافتہ ہواور نفوذ واثر اوراقتدار میں زیادہ وسعت اور قوت رکھتی ہو۔
 - ۲- غالب زبان ایک طویل عرصه تک و مال بالا دست رئی ہے۔
- سے دہاں کے مغلوب ملک میں مستقل آبادیاں قائم کی ہوں جن سے وہاں کے افراد کا رابطہ و تحامل ہو۔
 - س- غالب زبان مغلوب قوم سے اختلاط کرے اور
- ۵- غالب اورمغلوب دونوں اتوام کی زبانیں ایک ہی لغوی شاخ ہے نگلی ہوں یا ان
 دونوں میں باہمی قربت کافی ہو۔

عربی زبان کاشام دعراق اور مصر سے تعامل ہواتو ارامی ، بربراور قبطی زبانوں پراس نے فخ حاصل کرلی اور ان خطوں میں عربی بول چال اور تحریر وانشاء کی زبان بن گئی اور مقامی مجمی زبانوں کا صفایا ہوگیا کیوں کہ تمام شرطیس اس تعامل میں موجود تھیں ۔ گرشام ولبنان کے بعض خطے اس تا ثیر سے محفوظ رہے اور آج بھی وہاں ارامی لیجہ مستعمل ہے ۔ اس طرح شالی افریقہ کے بعض قبیلوں میں آج بھی بربر زبان رائے ہے۔ ایران میں عربی زبان بھی بالا وست نہ ہوسکی کیوں کہ وہاں دوسری شرط کے سواتمام شرطیس مفقود تھیں ۔ اس طرح قوطی اور ترکی زبانوں پر کھی عربی عاوی نہ ہوسکی کیوں کہ اس تعامل میں چند شرطیس ، ی پوری ہور ہی تھیں ہے۔

حواشي و تعليقات

ا- علامه ابن خلدون ع عرانياتي وساجي مباحث كے ليود يكھئے:

N. Schmidt. Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930

M. A. Enan. Ibn Khaldun: His Life and Works, Lahore, 1946 pp. 81 - 89.

طرحسين، "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" فرانسيى سعر في مين ترجمه محم عبدالله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٢٥ء -

محرعبدالله عنان، ابن خلدون:حیاته و تراثه الفکری، (ای کتاب کاانگریزی میں بھی ترجمہواہ) دارالکتب المصر بی ۱۹۳۳ء

ساطع الحصرى در اسات عن مقدمة ابن خلدون مطبعة المعارف مصر، ١٩٥٣ء الدكة رعلى عبدالواحدوا في ، ابن خلدون، منشى علم الاجتماع ، دار نهضة ، مصر ١٩٥٧ء

علامه ابن ظرون نے اپنی تعنیف کتاب العبر ودیوان المبتدأ والخبر فی أیام العبرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأکبر کوتین بور حصول میں تقسیم کیا ہے ادر ہر حصر کو الکتاب کا نام دیا ہے۔ الکتاب الأول میں مصنف نے معاشرہ اور اس کے مختلف مظاہر جیسے اقتدار اعلیٰ ، عصبیت ، معاش ، تجارت ، مختلف علوم دفنون اور صنعتوں اور ان کے اسباب وعوامل سے بحث کی ہے۔ تاریخ کی ہے پہلی کتاب ہی مقدمہ کے نام سے معروف ہے۔

ا کتاب الثانی میں مصنف نے عربوں کی تاریخ ،ان کے انساب ،ان کی حکومتوں اور ریاستوں پر ابتدائے آفرینش سے اپنے زمانہ تک کے تمام ارتقائی حالات بیان کیے ہیں۔ خاص طور سے قبطیوں ، شامیوں ، اہل فارس ، یہودیوں ، یونانیوں ، رومیوں ، ترکوں اور فرانسیسیوں کی تاریخ کا تجزید کیا ہے۔الکتاب الثالث میں بربروں اور ان کے مختلف قبائل ، زنانہ ، صنباجہ

وغیرہ کے آغاز دار تقاءادرشالی افریقہ میں ان کی حکومتوں سے بحث کی ہے۔

۳- ڈاکڑعلی عبدالواحدوانی نے مقدمہ کی تحقیق ، تخریج ، شرح ، تعلیق ، مخلف نسخوں سے مواز نہ و مقار نہ ادر تمہید و فہرست سازی کر کے اسے تین جلدوں میں شائع کیا ہے۔ انہوں نے فاضل مصنف کی تبویب سے پیدا شدہ اختلاط والتباس کو دورکر نے کے لیے چیہ بنیادی بحثوں کے لیے ضلی کی جگہ باب کاعنوان قائم کیا ہے تا کہ بنیادی بحثوں اور ان کے فروی مسائل میں اختلاط نہ ہواور ان دونوں کے علیحدہ عنوانات ہوں اور ہر باب کے اندرشامل مختلف فصلوں پر انہوں نے نمبرات قائم کردیے ہیں تا کہ فرق و تمیز کرنے اور حوالہ دینے میں سہولت ہو۔ دیکھے مقدمہ ابن خلدون شخیق ڈاکٹرعلی عبدالواحدوانی 'لجنة البیان العربی' قاہرہ طبع ادل کے 190ء کر 2011ء مجلداول میں ۲۲-۲۲ میں جہلا اول میں ۲۲-۲۲ میں جہلا اول کے 190ء کو 180ء کے 180ء کے 180ء کو 180ء کو 180ء کو 180ء کے 180ء کو 180ء کو

۸۷-۸۲ و یکھئے ڈاکٹر علی عبدالواحدوانی ،حوالہ بالا، ص۸۲-۸۲

-- علامدابن خلدون مقدمہ میں خوداعتراف کرتے ہیں کہ 'میں اس کتاب میں اپنی طاقت اور صلاحیت کے بقدرمغربی خطہ برصراحت کے ساتھ یا اخبار وواقعات کے شمن میں روشنی ڈالوں گا کیوں کہ میرامخصوص ارادہ اس خطہ کی اقوام وامم کے احوال اور اس کی سلطنوں اور حکومتوں کی تاریخ لکھنا ہے۔ دوسرے علاقے اور خطے اس میں شامل نہیں ہیں اور روایت کردہ اخبار اس حقیقت تک رسائی کے لیے ناکافی ہیں جومیرے پیش نظر ہے۔' و کی سے ڈاکڑ علی عبدالواحدوانی محوالہ بالا مص ۲۵۹۔

۲- مقدمه ابن خلدون جعین داکرعبدالواحدوانی ،حواله بالا، ص ۲۰۹

2- تفس مصدر، ص ۲۰۸ - ۲۰۹

۔ تعجب ہے کہ ڈاکٹر طاحسین نے اس حقیقت کے باوجود ابن خلدون کے فلفہ کا تقیدی و تخلیل مطالعہ کرتے ہوئے بید دعویٰ کر دیا کہ ان کے زمانہ میں علم کا وہ تصور نہیں تھا جو آج جدید ددر میں رائج ہے، اس لیے ابن خلدون نے فن تاریخ کوعلم کا جو نام دیا ہے وہ عام معنوں میں معرفت اور جا نکاری کے معنی میں ہے۔اسے علمی اور سائنسی لبادہ پہنا نا درست نہیں ہے۔اس لیے طاحسین کے دعویٰ کے مطابق علامہ نے فن تاریخ کو با قاعدہ عمرانیاتی علم منہیں ہے۔اس لیے طاحسین کے دعویٰ کے مطابق علامہ نے فن تاریخ کو با قاعدہ عمرانیاتی علم

TMY

کا مقام نہیں دیا ہے، مرغورطلب بات یہ ہے کہ علامہ نے تاریخ نگاری کا جوتصور دیا تھا وہی آج کی علمی اورسائنفک دنیا میں مروج ہے۔ دیکھتے فیلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، بحث الآکا فیف والترجمة والنشر ، ۱۹۲۵ء۔

- 9- بحواله ایف لاکوست، ابن خلدون-واضع علم و مقرر استقلال ، ترجمه زبیر قُ الله، مستقلال ، ترجمه زبیر قُ الله، مستدالم عارف، بروت، ۱۹۸۵ و ۲۹۰۰ م
 - ۱۰ مقدمه ابن خلدون جحیق داکرعلی عبدالوا صدوانی ، حواله بالا ، ص ۱۲۳
 - ۱۱- تفس مصدر، ص۲۱۳
 - ۱۲- نفس مصدر بص ۲۱۳-۲۱۵
 - ۱۳- نفس مصدر بص ۲۲۱
 - ۱۲۱۳ نفس مصدر بص ۲۱۹
 - 10- نفس مصدر، ص۲۵۲
 - ١٧- نفس مصدر بص ٢٥١ -٢٥٢
 - 21- نفس مصدر عن ۲۲۱-۲۲۱
 - ۱۸- نفس مصدر اص ۲۲۳-۲۲۵
 - 19- تفس مصدر بص٢١٢
 - ۲۰- نفس مصدر با۲۲
 - ۲۱ نفس مصدر، رج۲ بص ۲۲۴
 - ۲۲- تفس مصدر، ج۲،ص ۲۹۵
 - ٢٣- ايف الكوست، ابن خلدون-واضع علم و مقرر استقلال، حواله بالا م٥٢٠
 - ٢٣- مقدمه ابن خلدون محقيق داكرعلى عبدالواحدواني ، حواله بالا ، ج من المحمد
 - ۲۵- نفس مصدر، ج۲۳،ص۸۷۵
- ۲۲ وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة و منهاج مستقر فض مصدر الم ۲۵۲

- ۲۷- نفس مصدر بص ، ج ا بص ۲۵۸
 - ۲۸ نفس مصدر، ج۲،ص ۲۳۸
- اصل عبارت به و اصله أن الانسان ابن عوائده ومالوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذى ألفه فى الأاحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، نش معدر، ج٢، ص١٩٥٨.
- ۳۰- نفس مصدر، ج۲،ص ۲۹۳، فاضل مصنف نے اس بحث میں مملکت کے پانچ مراحل گنائے بیں اور ان مراحل کے حسب حال اخلا قیات سے تعرض کیا ہے:
- (الف) فتح وظفرادرغلبه واستیلاء کا مرحله-اس میں مجدو شرف کا حصول، مدافعتِ ناموس، نیکس کی فراہمی نصب العین بنار ہتا ہے۔
- (ب) استبداد واستحصال کا مرحله-اس میں خدم وحشم اور غلاموں کی فراہمی اور صنعتوں کی تاسیس پرز ورر ہتا ہے۔
- (ج) خوش حالی و فارغ البالی کا مرحله، شهری و ثقافتی فنون کا ارتقاء، عمارت سازی، ایک مخصوص تهذیب اور کلچر کا فروغ ،مملکت میں مال و دولت کی نمائش، عطانه بدایا کی تقسیم ، وفو د سے ثقافتی تبادلہ وغیرہ نمایاں مظاہر ہیں ۔
- (د) تناعت اوسلم جوئی کامرحلہ-اسلاف کی جدوجہد پر قناعت کرنے کی دجہ ہے اس مرحلہ میں اکابر کی اندھی تقلید اور زندگی کے ہرشعبہ میں اسلاف پرستی کا اظہار ہوتا ہے۔
- (ہ) اسراف وتبذیر کا مرحلہ-لہوولعب میں بدمست رہنا، شراب و کباب کی محفلیں منعقد کرنا، علماء واولیاء کی تو بین اوران کا استخفاف کرنا، عوام سے دورر ہناا در سختی ، آمرانہ مزاج اور سخت گیر پالیس کو رواج دینا اس مرحلہ کے اخلاق بن جاتے ہیں- دیکھئے نفس مصدر، ج مص پالیس کو رواج دینا اس مرحلہ کے اخلاق بن جاتے ہیں- دیکھئے نفس مصدر، ج مص
- M.A. Enan, Ibn Khaldun: His Life and Works, op. cit., -ri
- علم العمران کے اصول ومسائل پرمسلمان علماءنے آ گے چل کر کافی کام کیا۔حضرت شاہ ولی اللہ

محدث دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۲۱ء) نے اپنی تصنیفات میں اس علم کے گیسوسنوارے۔اپنے نظریۂ ارتفا قات کے ذریعہ اسلام کے عمرانیاتی اصولوں کی عالمی تفہیم وتطبیق کی تفصیل کے لیے دیکھئے راقم کی کتاب' اسلامی عمرانیات-شاہ ولی الله دہلویؒ کے افکار کا مطالعہ''،القلم پہلی کیشنز،کشمیر،۱۱۰۱ء

٣٢- مقدمة أبن خلدون، تتحقيق واكثر على عبدالواحدوا في جواله بالا، ج ابص ١٣٦-١٣٥

سس-د كيسي تفصيل ك ليفس مصدر، جام ١٩٣٠-٣٨٨ المقدمة الثالثة كاعنوان ب

فی المعتدل من الأقالیم والمنحرف و تأثیر الهواء فی الوان البشر و المثیر من أحوالهم (یعن معتدل اور مخرف اقلیمول کے بیان میں اور مختف تم کے انسانوں پر ہوا کی تاثیر اور دوسرے احوال کی وضاحت)، المقدمة الرابعة کاعنوان ب فی اثر الهواء فی أخلاق البشر (انسانوں کے اظلاق پر ہوا کے اثر الت کے بارے میں) المقدمة الخامسة کاعنوان ہفی اختیاف أحوال العمران والخصب میں) المقدمة الخامسة کاعنوان ہفی اختیاف أحوال العمران والخصب والجوع و ماینشا عن ذلك من الآثار فی أبدان البشر وأخلاقهم (یعن عمران، سرسزی و شادا کی اور انسانی جسمول اور اظافیات پر مرتب ہونے والے ان کے سرسزی و شادا کی اور اختاعی طوابر پر آثار)۔ یہ تینوں مقدمات فاص طور سے انسان اور معاشرہ کے انفرادی واجتماعی طوابر پر جغرافہ کی تاثیر کی تائیں۔

۳۳- ان تقیدی افکاری تفصیل کے لیے و کی کے استاذ ساطع الحصر ی ، در اسسات عن مقدمة ابن خلدون ، حوالہ بالاص ۱۳–۳۳

۳۵ - مقدمه ابن خلدون بتحقیق د اکتر علی عبدوالواحدوا فی ،حواله بالا ، ج۲ص ۲۱ سر ۲۲ ۲۲

٣١- نفس مصدر، ج٢ ب٥ ٢٢م -١٢٢

٣٧- نفس مصدر، جعم ٢٧٦

۳۸- نفس مصدر، ج۲،ص ۲۷۸-۲۷۸

٣٩- نفس مصدر، ج٢، ص٧٤، ٩٤٩ - ٩٤٩

۴۰- نفس مصدر، ج۲،ص ۲۸۵-۲۸۸

729

۱۷- نفس مصدر، ج۲ بس ۲۹۲ – ۲۹۳

۲۲- نفس مصدر، ج۲،ص ۲۳۷-۳۳۹

۳۷- نفس مصدر، ج۲ بم ۲۵۰-۲۵۱

۲۵۳-۲۵۱ نفس مصدر، ج۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۳

۲۵- نفس مصدر، ج۲،ص ۲۲۸، حاشینمبر ۲۸۹ب

۲۷- نفس مصدر،ج ۱۳۹ م۸۸۸-۸۸۹

27- نقس مصدر، ج٣، ص ٨٨، حاشيه ١١٠ ، نيز زبانول كي بالهى تصادم اوران ك نتائج نيز والله ومحركات ك تقصيل كي لي دارج زبل كتابيس د يحصر علم الللغة، فصل صداع اللغات، طبع رائع ص ٢١٠ - ٢١٨، اللغة والمجتمع، طبع ثانى، ص ٢٩ - ١٠٨، فقه اللهغة، فصل صداع اللغة، فصل صداع اللهغة العربية مع غيرها من اللغات، طبع رائع م ١٢٣ - ١٢٨

www.KitaboSunnat.com

201

ابن خلدون کی سیاسی فکر

متشرقين كى نارساكى

مسلمان مفکرین اور سیاسی عالموں کے افکار عالیہ کا تجزیاتی وتحلیلی مطالعہ متشرقین نے بہت کم کیا ہے کیوں کہ قرآن وسنت کی یابند سیاست کوانہوں نے بھی درخوراعتنا نہ سمجھا اور ان کے خیال میں ایک ایسے ماحول میں جہاں خدا کے حکم کو بالا دی حاصل ہو، کسی آزاد سیاس فکر کی تخلیق وافزائش کے امکانات معدوم ہیں، تاہم علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون کی حیات وخد مات اورا فکارکواس کلیہ ہے مشنیٰ کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ابن خلدون پرمشرق و مغرب دونوں جگہ توجہ دی گئی ہے۔ ل^ل البتہ بیا یک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ ابن خلدون پر استشراقی مطالعات کی مینظر کرم بلا وجہ نہتھی۔ دوسر ہے مفکرین اور عالمانِ سیاست کوجھوڑ کر ابن خلدون كومطالعه وتحقیق ، ترجمه وتشریح اور تجزیه و تحلیل كا جوموضوع بنایا گیا اس میں مستشرقین کےعلمی تجسس اور تحقیقی ذوق ہے بوھ کرخود ابن خلدون کے بعض مجتهدانہ و متجددان نظریات اورفکر کوخاصا دخل ہے۔ میری ہے کہ ابن خلدون ایک عالم دین ، نقیہ، قاضی ریاست باعمل ادر با کردارمسلمان تھے اور اکثر و بیشتر مواقع پر انہوں نے روایت فکر اور اسلامی سوچ کے دامن کو ہاتھ ہے جھو لیے نہیں دیا ہے لیکن پیھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ سیاسی فکر کے اسلامی ورثہ میں بعض غیر مروّج اور نئے رجحانات کا تعارف انہوں نے کرایا اوربہت سے غیرروایت وغیر تقلیدی افکار کی توجیہ وتعلیل بھی کی۔

مثال کے طور پرتمام مسلم مفکرین جنگ کی ایک قتم جہاد فی سبیل اللہ ہی کو جائز اور قانونی مانتے ہیں۔ جہاد کے سواد بنی اغراض و مقاصد کو پس پشت ڈال کر جوجنگیں لڑی جائیں آئہیں غیر آسلامی اور غیر قانونی قرار دیا گیا ہے لیکن ابن خلدون وہ پہلے مسلمان مصنف ہیں جنہوں نے عراق کے عیسائی مصنف مجید خدوری کے مطابق کو نیوی جنگوں کو محصن مطابق واقعہ اور تاریخ کی ایک نا قابل تر دید حقیقت تسلیم کیا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق خانہ کا دیک نا تا بال تر دید حقیقت تسلیم کیا ہے۔ ابن خلدون کے

مطابق انسانوں کے درمیان جنگ وجدل،عداوت ونفرت ادرتصادم وتزاحم ہی وہ اسباب ہیں جوایک معاشرہ اورایک ریاست کوناگز برقرار دیتے ہیں۔

ریاست کی ناگزیریت کی بی توجیه غیر مسلم مفکرین نے متعددادوار میں پیش کی ہے۔
افلاطون میں اولامی کی نظریہ فطری (Plato) کی نظریہ فطری (Plato) کی نظریہ فطری اولامی (State of Nature) کا اصل الاصول یہی ہے۔ روسو کے معاہدہ عمرانی کا نظریہ ریاست (Social Contract Theory) این خلدون کے ان ہی افکار کے گردگھومتا ہے۔ سر ہنری مائن (Sir Henry Maine) نے اسی فکر کی وکالت کی ہے لیکن مسلمانوں میں ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے جس نے اپنے مقدمہ میں تاریخ انسانی کے اس فکر کی توجیہ پیش کی۔

رياست كى ماہيت

ای طرح ریاست کی ماہیت وحقیقت پرتمام مفکرین اسلام نے گفتگو کی ہے اور سے خابت کیا ہے کہ ریاست اعلائے کلمۃ اللہ، اظہار دین اور خلافت اللہ یہ کے قیام کے لیے وجود میں آتی ہے کہ تمام انبیاء کا مقصد یہی تھا اور رسول اکرم سلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد مجھی یہی تھا۔ لی خلافت کا منصب قرآن میں امانت قرار دیا گیا ہے جواہل اور ستحق فرد کے حوالے ہونا چاہے ہے یہ تھی صراحت کردی گئی ہے کہ اہل اسلام کے غلبہ و تمکن کے لیے واحد شرط خدا اور رسول کی مکمل اطاعت، ایمان واستقامت کا مظاہرہ اور تقوی وخدا تری کا اپنی توری زندگی میں اہتمام ہے۔ کی لیکن ابن خلدون ہمیں جس ریاست سے آشنا کراتے ہیں وہ قوت وطاقت کواصل عامل مانتی ہے اور عصبیت کا ایک خاص کر داراس کے حصول اور ارتقامی ہوتا ہے۔ اس ریاست کومشہور مستشرق ارون روز نتھال (Erwin Rosenthal) کے ہوتا ہے۔ اس ریاست کومشہور مستشرق ارون روز نتھال (Erwin Rosenthal) کے مقصود، سانحات وحوادث کا محکوم، ناگزیر انسانی ادارہ اور ایک سیاسی وعمر انی وصدت ہے جو بذات خود این خلدون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کوتھکیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دین خلدون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کوتھکیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دین خلدون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کوتھکیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دین خلدون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کوتھکیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دین خلاون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کوتھکیل دیتی ہے۔ یہی عمر انی وانسانی تہذیب دین کا اصل موضوع ہے۔ نا

خلافت وسلطنت كأتعبيرات

خلافت وسلطنت پر بحث کرتے وقت بھی ابن خلدون جاد ہ اعتدال سے ہٹ جاتے ہیں۔ان کی خواہش اور کوشش ہوتی ہے کہ خلافت کا قیام عمل میں آئے ،اس کی تاریخ بیان کرتے ہیں ،اس کی شرائط وفرائض پر جامع بحث کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ملوکیت کے جواز میں دلائل بھی دیتے ہیں کیوں کہان کے نزدیک خلافت اپنی اصل شکل میں چوتھا کی صدی ے زیادہ قائم ندرہ سکی اللہ وہ دنیوی سیاست کوسیاست عقلی تعبیر کرتے ہیں اور سیاست دینی سے متضاد ومتصادم تصور کرتے ہیں۔اس کے باوجوداس کے قیام واستحام کی تدابیر بتاتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان کا بینظریہ بہت معروف ہے کہ دنیوی سیاست میں زہین، عالاک اور دوراندلیش خص کوذ مه دار بنانا حاہیے کیوں کہ ایسا مخص احتیاط اور پیش بندی کے طور پر بہت مخاط، تحفظات کا مالک اورعوام کی وفاداری کے تنیس مشکوک ہوتا اور خیالی خطرات سے ڈرکر مظالم کا سلسلہ شروع کردیتا ہے۔ بادشاہ کے لیے ابن خلدون عدل و انصاف، فیاضی، رحم وشفقت جیسے اوصاف حمیدہ کوضروری خیال کرتے ہیں درنہ نظام حکومت درہم برہم ہوجا تا ہےا درتدنی ترقی رک جاتی ہے۔اس طرح ابن خلدون خلافت سے محبت کرنے کے باوجود دنیاوی سلطنت کے قیام وبقاکی راہ ہموار کرتے نظر آتے ہیں اورخلافت کے بغیر بھی عدل وانصاف کا ماحول پیدا کر کے عوام الناس اور سر براہان مملکت کو خلافت کے قیام سے بے نیاز بنادیتے ہیں کیوں کہ ابن خلدون کے نز دیک خلافت کا مزاج د نیاوی ہےاور ریاست کی تشکیل ایک ارضی ضرورت ہے۔عدل وانصاف کا قیام سیاست عقلی کی تعفیذ ہے مکن ہےالبتہ اس صورت میں دین کا تقاضا پورانہ ہوگا ^{کال}

جغرافيا كي عوامل كي تا ثير

ابن خلدون معاشرہ پراٹر انداز ہونے والے عوامل کا تذکر کرتے ہیں تو دین و ندہب کے ساتھ وسائل حیات کی فراوانی یا کی اور جغرافیہ کو بھی اہم ترین عامل شار کرتے ہیں بلکہ جغرافیائی عامل پر خاصا زور دیتے ہیں۔ قدیم جغرافیہ دانوں کی طرح کرہ ارض کو سات اقالیم میں تقسیم کرتے ہیں۔ اقلیم اول وہفتم کو بہت سر داور بے حدگرم ہونے کے باعث غیر آباد

بتاتے ہیں۔اقلیم دوم وششم بھی ان کے نزدیک جادہ اعتدال سے ہے ہوئے ہیں،اس لیے انسانی آبادی اور تدن کا گہوارہ نہیں بن سکتے البتہ اقلیم سوم و پنجم نبتنا معتدل ہیں۔سب سے زیادہ معتدل اقلیم چہارم ہے۔اس لیے بیسب سے زیادہ آباد،علوم وفنون کا گہوارہ،قدر تی نیا تات کا ذخیرہ اور انبیائے کرام کامپہط بھی رہاہے اس کے برعس جنوب کے بحدگرم اور شال کے بے حد سردخطوں میں ایک بھی پنیمبر مبعوث نہیں ہوا کہ یہ خطے تمدنی لحاظ سے شال کے بے حد سردخطوں میں ایک بھی پنیمبر مبعوث نہیں ہوا کہ یہ خطے تمدنی لحاظ سے پیماندہ اور اخلاقی اعتبار سے نہایت گھٹیا ہیں۔ الله این خلدون کی بی تعبیر روح اسلام سے متصادم ہے۔ اسی نظریہ کی بنیاد پر ارسطونے یونانیوں کی تعریف کی تھی۔ مانٹیسکونے اسی طرح کے استدلالات سے یوروپ کی شالی اقوام کی ترقی کی تو جید کی تھی۔اس طرح کی تعلیل طرح کے استدلالات سے یوروپ کی شالی اقوام کی ترقی کی تو جید کی تھی۔اس طرح کی تعلیل مقدرات حیات وظم اور معیارات صلاحیت وصالحیت بکار ہوکررہ جاتے ہیں۔
تصورات حیات وظم اور معیارات صلاحیت وصالحیت بکار ہوکررہ جاتے ہیں۔

ابن خلدون وہ پہلامسلمان مفکر ہے جس نے سلطنتوں کے عروج وزوال، عام سابی و عرانی حالات، تاریخ انسانی کے نشیب وفراز پرتج بی مطالعات کے ذریع علم العمران کی بنیاد رکھی کیکن اس کا پیمطلب نہیں ہے کہ ان سے پہلے کسی نے ساجیات وسیاسیات کی طرف توجہ نہیں دی، ابن خلدون سے پہلے سابی وسیاسی مطالعات کی ایک فہرست ہے۔ البتہ جس مہارت وژرف نگاہی سے ابن خلدون نے اس فن کوتر تی دی وہ کسی اور کے حصے میں نہ آئی۔ ابن قتیمیہ الدینوری

اس سلسله میں پہلا نام ابن قتیبہ الدینوری (۸۲۲-۸۸۹ء) کا آتا ہے جنہوں نے اپنی تصنیف عیون الا خبار میں ایک فصل کتاب السلطان کے نام سے اس مقصد کے لیے مخصوص کی اور اس میں سلطان کی خصوصیات، آ داب و رسوم، مشورہ و صلاح اور اس کے فرائض واعمال پر جامع بحث کی۔ احادیث و آثار سے بیتایا کہ سلطان کی مدح وثنا کس انداز میں کی جائے۔ اس سے گفتگو اور نصحت کے آ داب کیا ہیں۔ قضا کے احکام وشرائط، عمال کی خیانت و بدع ہدی اور اس کے تدارک کی تدابیر، مصاحبت شاہی کے قواعد وغیرہ مسائل

پردینوری نے بہت سے مشورے دیے۔ تقید و تجزیہ سے زیادہ اس کی تحریرین تصح و خیر خواہی اور مشاورت وصلاح کے ختمن میں آتی ہیں۔ آتی ہیں۔ آتی خود مصنف نے مقدمہ میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا مقصدیہ ہے کہ آ داب ورسوم سے نا آشنا واقف کار ہوں، اہل علم کی تذکیر ہو، سیاست دانوں اور عوام کو اصول وضو ابطاکا علم ہواور با دشاہ بے مقصد جد و جہدا ورسعی سے زیج سکیں۔ قل اس کتاب میں دینوری نے ہندوستانی واریانی حکایات کا بھی سہارالیا ہے۔

ابولصرفاراني

چوتھی صدی کی ابتدامیں ابوانصر فارابی (۱۷۰-۹۵۰) نے اپنی کتاب مبال سے آراء اھل المدینة الفاضلة میں فلسفیاندانداز میں معاشرہ اورریاست کے مسائل سے تعرض کیا۔ ریاست اوراس کے مقتر راعلیٰ کی صفات وخصوصیات، معاشرہ کی ابتدائی حالت، ریاست کی ٹاگر ریت کے اسباب، ریاست کی ٹنلف اقسام، گاؤں اورشہوں کا نقطہ آغاز، مثالی شہر کے اوصاف، مثالی شہر اور بگڑے ہوئے شہر کے درمیان فرق، تجارت اوراس کی مثالی شہر کے اوصاف، مثالی شہر اور بگڑے ہوئے شہر کے درمیان فرق، تجارت اوراس کی مختلف اقسام پرفلسفیاندانداز میں فارابی نے اپنے خیالات پیش کیے۔ فارابی نے المدینة المفاق المفاق اللہ کا جوتصور پیش کیا ہے وہ ارسطو کے اس خیال سے مثنی نہیں ہے کہ انسان مدنی الطبع فطری طور پرواقع ہوا ہے بلکہ اتحاد و تعاون کا معالمہ فارا بی کے نزد کیک جری طور پرواقع ہوتا ہے اور ایک دوسرے سے استفادہ کی خاطر انسان دوسرے کی مدکرتا ہے۔ آگر وہ کی طرح خود فیل ہوتا تو اپنے معاملات میں کی دیگر انسان کا دخل دیناوہ بھی گوارانہ کرتا ہے۔ آگر وہ کی مسائل اخوان المقاف

ائی صدی کے وسط میں رسسائیل اختوان التصفا ساجیات وسیاسیات کے بعض مسائل کوموضوع بحث بناتے ہیں۔ان رسائل میں علم سیاست کوایک آزاد علم قرار دیا گیا ہے اور اسے پانچ شعبوں میں تقسیم کیا گیا ہے: سیاست نبوت، سیاست ملوکی، سیاست عامہ، سیاست خاصہ اور سیاست ذاتی۔سیاست نبوت الہامی اصول وقوا نمین سے بحث کرتی اور

ارواح انسانی کوفضول رسوم وروایات کے بندھنوں سے آزاد کرتی ہے۔سیاست ملوکی کا کام '' ملک کی شریعت کا تحفظ ،امر بالمعروف دنہی عن المئکر کے ذریعیسنت مطہرہ کا احیاءادر دین کا قیام دنفاذ ہے۔ یہ مقصداس وقت حاصل ہوگا جبکہ جرائم کا قلع قبع ہوجائے۔ توانین رسول کا نفاذ بو بظلم و ناانصافی کا خاتمه بوه و شمنول اور جرائم پیشه کونیست و نابود کردیا جائے اور باصلاحیت افرادکوانعامات سےنوازاجائے۔''سیاست عامہ کامطلب افرادمعاشرہ پراقتدار كاستعال كرنا ہے، جيسے شنراد سے شہروں اور ديباتوں پريا فوجي كماندردستوں پراپناتھم چلاتے میں۔اس کی تعریف اس طرح کی گئ ہے کہ بیسیاست نام ہاس بات کا کہ ماتحت عملہ کے درجات ادران کی شرا نظ وحالات اور شجرهٔ نسب،عادات وخصائل ادر کردار وسیرت کا بخو فی علم موه، ان کے مدارج کوذہن میں رکھتا ہواوران کے معاملات کوا چھے انداز سے برتنا ہو' سیاست خاصہ کا مطلب یہ ہے کہ ہرآ دمی اینے خاندان اور گھریلومعاملات کے انتظام وانصرام کاعلم رکھتا ہواور ذاتی سیاست کا مطلب میہ ہے کہ ہرآ دی کواپی ذات اور اپنے کردار کے بارے میں علم ہونا ادر توانین متعلقہ ہے بھی بحث کی ۔ کے علوم وفنون ریجھی گفتگوان رسائل میں موجود ہے۔علوم کی تين اصناف گنائي گئي بين: رياضيات، انساني قوانين اورحقيقت پيندانه فلسفه - برصنف كي مزيد تقسیم کی گئی ہےاور ذیلی شاخیں بھی شار کرائی گئی ہیں۔تمام اقسام کا ادب پہلی تشم میں آتا ہے۔ نہ ہی علوم ،قر آن دسنت دوسری تقسیم میں رکھے گئے ہیں اور منطق ،طبعیات اور تھیالوجی تیسری تقسیم میں شار ہوئی ہیں۔سیاست کوتھیالو جی ہی میں شامل کرلیا گیا ہے۔ ¹⁹ پر رسائل تجارت اور اس سے متعلق شرائط وصفات ہے بھی بحث کرتے ہیں۔ تو می کردار اور جغرافیا کی ماحول کس حد تک اثر انداز ہوتا ہے اس پر ایک کمل فصل قائم کی گئی ہے۔ ^{تل} بیتمام امور بڑے سائنٹفک اور فلسفیانداسلوب میں بہترین طرزتعبیر کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

ابوالحن الماوردي او کاروردي

بعد کے ادوار میں علم سیاست نے اپناالگ مقام بنالیا اور اس علم پر مخصوص لٹریجر تیار ہونے لگا کبھی خالص قانونی انداز میں اور کبھی نہ ہی وفلسفیا نہ اسلوب میں علم سیاست پرکتا ہیں تصنیف

MM

کی جانے لگیں۔ قانونی وفقہی انداز سے کہی گئی بہترین کتاب ابوالحن الماوردی (۱۹۵۳) کی کتاب الاحکام السلطانیه ہے۔ یاس علم پرنہایت گراں قدراورقابل ذکر تھنیف ہے۔ مصنف بڑے شرح وبسط کے ساتھ امامت اور اس کی شرائط، صفات و خصوصیات اورعزل ونصب کے حقوق واختیارات بیان کرتا ہے۔ پھروہ وزارت اوراس کی خصوصیات اور اس کی اصناف، عدل کی تنفیذ اور اس کی شرطیس، مال غنیمت، جنگی قیدی، اقسام، امارت اور اس کی اصناف، عدل کی تنفیذ اور اس کی شرطیس، مال غنیمت، جنگی قیدی، خراج و جزیداور ان کے تو انین، جا گیرداری مختلف دیوان اور تعزیری قوانین وغیرہ کی شافعی فقد کی روشنی میں بڑے قانونی انداز میں تفصیل سامنے رکھتا ہے۔ ماور دی اپنی ایک دوسری تھنیف میں وزارت اور ملوکانہ پالیسی پر کھل کر بحث کرتا ہے۔ وزیر کا منصب اور اس کی مطلوبہ خصوصیات یہاں قدر نے نفسیل سے سامنے آتی ہیں۔ وزیر کے حقوق و فرائض اور سلطان کے اختیارات و فرائض، مختلف قتم کی وزار تیں اور سلطان سے ان کے تعلقات کی نوعیت کے اختیارات و فرائض میں زیر بحث آتے ہیں۔ الماور دی کی بیکتاب قوانین الوزار ہو وغیرہ مسائل بھی اس کتاب میں زیر بحث آتے ہیں۔ الماور دی کی بیکتاب قوانین الوزار میں ہوئی مال میں میں دیا ہوئے ہوئے ہوئے ہوئے ہوئے اور دکایات اور روایتی اقوال کا کافی سہارالیا گیا ہے۔ اور کی الوزارة ویکی میکتاب قوانین الوزارة ویکی میکتاب قوانین الوزارة ویکی میکتاب قوانین الوزارة کے وزیر کی المال ملوثی

اندلی عالم ابو بحرالطرطوثی (۱۰۱۰ ۲۰۱۱ء) نے علم سیاست کو بچھاور آگے بڑھایا۔
اس کی تصنیف سے راج العلوك میں سیاسیات پر ذہبی وفلسفیانہ انداز میں گفتگو کی ہے۔
اس مفکر نے بعض ایسے مسائل سے بھی تعرض کیا جوسابق علائے سیاست کی دست رس سے باہر رہ گئے تھے۔ طرطوثی تفصیل سے ان اوصاف پر روثنی ڈالٹا ہے جو سلطان کے لیے مطلوب ہیں اور وہ غیر مطلوب مفات جن سے حکومت زوال آشنا ہو سکتی ہے ، بھی اس کے دائر ہ بحث میں آتی ہیں۔ سلطان کے اپنی رعایا اور اپنی فوج کے تئیس کیا فرائض ہیں، بیت دائر ہ بحث میں اس پر کیا ذمہ داری عائد ہوتی ہے ، گورزوں ، حکومت کے متلف شعبوں المال کے سلسلہ میں اس پر کیا ذمہ داری عائد ہوتی ہے ، گورزوں ، حکومت کے متلف شعبوں کے سربراہوں میں کن معیارات و کیفیات کا بایا جانا ناگزیر ہے ، ظلم اور اس کے بر بے اثرات ، جنگ کے تو انین وضوابط وغیرہ مسائل پر اس نے بڑے احسن انداز میں بحث کی ہے۔ طرطوثی کی یہ تصنیف اپنے موضوع پر اہم ترین کتاب شار کی جاتی ہے۔ اس کتاب کی

خوبی میہ ہے کہاس کے انداز بیان پر دینی رنگ غالب ہے۔اسلوب داعیا نہ ومبلّغا نہ ہے۔ احادیث وآ ثار،اقوال و حکایات کا کافی استعال ہے۔طرطوثی نے اینے مقدمہ میں بیدوی کی کیاہے کہ پرتھنیف اینے موضوع برنی ہے اس سے پہلے کسی مصنف نے ان موضوعات بر قلم نہیں اٹھایا۔طرطوثی کا بیدوی کی حقیقت ہے میل نہیں کھا تا، کیوں کہاس سے پہلے مختلف مفكرين اورعلاءان مسائل پرسوچتے اور لکھتے رہے ہیں،البتہ بیتی ہے کہ بیمصنف اینے اسلاف ہے تئی پہلوؤں ہے متاز ہے۔اس عالم نے قدرے تفصیل سےان موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے اور پچھ جدید مسائل بھی اس کے گہر بارقلم سے موضوع بحث ہے ہیں ^{الع} ابن خلدون بطورخاص طرطوثی کی خد مات کےمعتر ف ہیں۔وہ پیشلیم کرتے ہیں کہ طرطوثی نے اس موضوع برکافی بحثیں کی ہیں لیکن بینا کافی ہیں اور ان سے تسلی نہیں ہویاتی۔ وہ ابن مقفّع کی تحریروں پر بھی تبھرہ کرتے ہیں کہاس کے پر حکمت مُلفوظات ورسائل میں پیہ سیاس مسائل زیر بحث آئے ہیں تگروہ مسائل کودلیل و بر ہان سے قوی نہیں کرتا۔ان کا ذکر محض حکایت ادرانشاو بلاغت کےطور پر کرتا ہے۔طرطوثی کے بارے میں ابن خلدون پیجھی تشلیم کرتے ہیں کداس نے ابواب کی ترتیب اس طرح کی ہے جس طرح ابن خلدون نے کی بےلیکن نداس کابیان برمحل ہےنہ سلسلۂ کلام درست ہے۔اس نے مسائل کا احاط بھی نہیں کیا ہےنددلائل دینے میں توضیح وتشریح سے کا م لیا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق وہ ایک مسئلہ کے لیے باب باندھتا ہے اور پھراس میں بہت ی حکایتیں اور کہانیاں لکھ دیتا ہے۔ حکمائے ایران جیسے بوزرجمبر اورموبذان کے کلمات ِ حکمت نقل کر دیتا ہے یا حکمائے ہنداور دانیال و ہرمز کے اقوال درج کر دیتا ہے مگرمسائل میں تسلی بخش تحقیق پیش نہیں کرتا نہ معقول دلائل ہے ان کی گھیاں سلجھا تا ہے۔ابن خلدون کے مطابق طرطوشی کی تصنیف لقل وروایت برمشمل ہے اوراس کی حیثیت وعظ و پند سے زیادہ نہیں ۔ابیامعلوم ہوتا ہے کہصاحب کتاب کے دل میں مقصد تو واضح ہے کیکن طرز تعبیر گنجلک ہوکررہ گیا ہے کہ مافی الضمیر کا اظہار نہیں ہوسکا ہے نہ پورے مسائل پراہے قابو حاصل ہے ^{ال} ابن خلدون کا یہ تبھرہ اپنی جگہ پر درست ہوسکتا ہے کیکن واقعہ رہے کہ ابن خلدون نے بعض ان مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جن پر طرطوثی

پہلے ہی لکھ چکا ہے جیسے دیوان، جنگ کے طریقے ظلم کے اثر ات وغیرہ کیکن فرق یہ ہے کہ طرطوثی نے سید مصر ساد کے طرطوثی نے سید مصر ساد کے طرح اللہ کا تذکرہ کیا ہے جب کہ ابن خلدون ایک نیا عمرانی اصول لے کرقلم ہاتھ میں لیتے ہیں اور آغاز سے اختیام تک اپنے اس طریقیہ سختیق ومطالعہ کو برتے میں کا میاب بھی نظر آتے ہیں۔

ابوحا بدالغزاتي

ابوحامه محمدالغزالی (۱۰۵۸–۱۱۱۱ء) کی تصانیف سیاست کودین کاایک ناگزیرجز وقرار دیتی ہیں۔ریاضی منطق اورطبعیات وغیرہ کوامام غزالی علوم دنیا میں شار کرتے ہیں کیکن سياسيات، مابعد الطبعيات،علم الاخلاق ادرعلم النفس وغيره كوعلوم شرعي قرار ديتے ہيں ـ سیاست کی تعریف علامہ کے نزدیک ہی ہے کہ بیا لیک ایساعلم ہے جومملکت کے نظم ونسق کے نہ ہی اور روحانی امور سے بحث کرتا ہے۔الغزالی اصول سیاست کا ماخذ بھی کتب الہی_ہاور بزرگوں کے اقوال واحکامات کو قرار دیتے ہیں۔المنقذ من الضلال ہی میں علوم کی اقسام گنانے کے بعدعلم سیاست کی تعریف کی ہےاوراسے آسانی کتابوں سے ماخوذ قرار دیا ہے۔احیاء العلوم جوجارجلدوں میں نادرمعلومات کا ذخیرہ ہے، میں جا بجامملکت کی ابتدا، بادشاہ کے اوصاف اور ریاست کی ضرورت وغیرہ مسائل پر آپ کے سیای افکار موجود بيں ليكن اس موضوع پرسب سے اہم تصنيف آپ كى كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك ب جوملك شاه بلحوقى ك بيغ غياث الدين ابوشجاع محمركوا مورمملكت كي انجام دہی میں مدر دینے کے لیے کھی گئی ہے۔اس کتاب میں علامہ نے ابن ملک شاہ کو نہایت قیمتی مشورے دیئے ہیں جن سے ملکت کے نظم ونت میں کامل مدول سکتی ہے۔ بادشاہ کے اوصاف کیا ہونے جاہئیں اوراس کے فرائض کیا ہوتے ہیں ان امور کوقصہ کہانیوں اور حکایات واقوال کی مدو ہے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

عبدالرحن بن عبدالله الشيزري

کتباب السنهج المسلوك فى سيباسة الملوك،علامة عبدالرحمٰن بن عبدالله الشيررى (م٢٥١هـ/١٣٤٢ء) كى وه سياى تصنيف ب جوسلطان صلاح الدين يوسف

کے لیے مرتب کی گئی تھی۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ رعیت کو ایک عادل بادشاہ کی کس قدر ضرورت پڑتی ہے۔ ^{۲۳} بادشاہ سے ملاقات اور گفتگو کے کیا آ داب ہیں، ^{۲۳} مطلوبہ اوصاف اور خدموم صفات کون کون کی ہیں، مشورہ کی کیا اہمیت اور فضیلت ہاور اس کے اصول وقو اعد کیا ہیں، ^{۲۳} سیاست کے اصول کیا ہیں، فوجیوں کے ساتھ بادشاہ کا کیا معاملہ ہونا چاہیے، ^{۲۳} جہاد کے کیا حقوق فوج پرعائدہ وتے ہیں، ^{۲۳} ڈاکوؤں، مرتدین اور باغیوں کے ساتھ کیا ہرتا ور وارکھنا چاہیے اور مالی غنیمت اور فی کی تقسیم کس طرح عمل میں اور باغیوں کے ساتھ کیا ہرتا ور وارکھنا چاہیے اور مالی غنیمت اور فی کی تقسیم کس طرح عمل میں آئے ، ان تمام امور پر جامع بحث اس رسالہ میں موجود ہے۔

ابن طقطقیٰ

محد بن على بن طباطباالمعروف بابن طقطقى (١٢٦٢ء - وفات نامعلوم) كي تصنيف الفخرى فى الآداب السلطانيه والدول الاسلاميه شابى سياست يربرى ابم اوروقع تجى جاتی ہے۔ اس کا نام الفخر الدین عیسلی سے منسوب کی گئی تھی اسی لیے اس کا نام الفخری رکھ دیا گیا۔ کتاب دوحصوں میمنقسم ہے۔ پہلے حصہ میں امور سلطانیہ اور سیاست ملکیہ سے بحث كيًّى باور دوسرے حصد ميں دول اسلاميد كى تاریخ كا خلاصد ديا گيا ہے۔اس كتاب كى خصوصیت پیہے کہ حکمرال کے عہد کے اہم واقعات کا جائزہ لینے کے بعداس کے وزیروں کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب سم مقصد کے لیے کھی گئی ہے اس کا انداز ہ الفخرى كے دياجہ سے ہوجاتا ہے۔ ابن عظمقی الکھتا ہے كە "ميرى كتاب سياست دانوں اور حكمرانوں كے لينهايت مفيد باگرلوگ انصاف سے كام لين توديوان الحماسة ، جس کےلوگ گرویدہ ہیں اور جس کےاشعارا بنے بچوں کو یاد کراتے ہیں ، سے زیادہ مفید ہے کتاب ہے کیوں کہ حماسہ ہے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ بہادری اور مہمان نوازی کے اوصاف پیداہوتے ہیں اور جاب الا دب کے تحت مذکور چندا خلاق کے مذکرہ سے ان کواختیار کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور شاعری کا ذوق بھی نکھر جاتا ہے کیکن میری کتاب کےمطالعہ سے مندرجہ بالا قواعد کےعلاوہ فرماں روائی کے بنیادی اصولوں اور سیاست کے اہم قوانین سے بھی واقفیت ہوگی ²⁹ کتاب کے پہلے حصہ میں ابتدا ہی میں مصنف نے

واضح کردیا ہے کہ اس تصنیف کا مقصد بینہیں ہے کہ اقتدار کی حقیقت، نقطہ آغاز اوردین و دنیوی اقسام پر گفتگو کی جائے اور خلافت، سلطنت، امارت اور ولایت وغیرہ پر بحث کی جائے اور بیا جائے کہ کون می حکومت اسلامی وشری ہے اور کون می غیر شری ہے؟ اس تالیف کا موضوع بینہیں ہے نہ ہمیں اس ہے غرض ہے کہ امامت کے بارے میں اوگوں کے نظریات کیارہ ہیں، اس کے برعکس بیر کتاب ان سیاسی اصولوں اور آ داب سے بحث کرتی ہے جن سے پیش آ مدہ حالات میں استفادہ کیا جا تا ہے اور الی مدا بیر اور طریقوں کی وضاحت کرتی ہے جن سے موجودہ سیاسی حالت میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ رعایا ہے کس طرح کا معاملہ کیا جائے ہملکت کو کیمے محکم بنایا جائے اور سیرت واخلاق کی اصلاح کیے ہو، ان امور سے بیگتاب بحث کرتی ہے۔ بی

اس باب میں ابن طقطقی پہلے ریتا تاہے کہ سلطان میں کون سی خصوصیات ہونی جا ہئیں اور کن اوصاف سے اجتناب کرنا اس کے لیے ناگزیر ہے۔ پھروہ بتا تا ہے کہ بادشاہ کے کیا حقوق عوام پر عائد ہوتے ہیں۔اس ضمن میں خلفائے بنوامیہ وعباس کے ادوار میں اطاعت کے آ داب وثمرات پرتفصیل ہے گفتگو کرتا ہے اور وضاحت کرتا ہے کہان خلافتوں کے زوال و ادبار کے اسباب کیا تھے اور واقعات و حقائق کی تاریخ سے استدلال بھی کرتا ہے اللہ چروہ رعایا کے حقوق بھی بتاتا ہے اور بادشاہ کے او پررعیت کے تیس جوفرائض عائد ہوتے ہیں ان کا بھی تذکرہ کرتا ہے ^۳ ابن طقط قلی بادشاہ کومشورہ دیتا ہے کہ مخاطب جس مزاج کا ہواس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے۔اخلاق وآ داب ہے متصف عوام سے خوش خلقی ادر نری ہے پیش آئے،معتدل طبقہ سے ترغیب وتر ہیب دونوں ہتھیاروں کے ساتھ معاملہ کرے ادر عوام الناس کو جبروز ور کے ساتھ جاد ہُ انصاف پر قائم رکھے ۔مصنف کے خیال میں بادشاہ کو ڈ اکٹر کی طرح شفایا بی کا حریص ہونا جا ہے جا ہے مریض کو صحت مند بنانے کے لیے اس کے کسی عضو کا آپریش ہی کرنا پڑے۔ اس مصنف کی قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاست کے نظریاتی اصول وضع کرنے سے بالکل دلچین نہیں رکھتا بلکہ حالات ومواقع کے اعتبارے سیاست کرنے کا قائل ہے۔قرآن وسنت کے کیار ہنمااصول ہیں یااسلامی تاریخ کے

ram

پی منظر میں اسلامی ریاست وسیاست کا انتظام وانصرام کن بنیادوں پر کیا جائے ،ان مباحث سے اسے دکھتا ہے ۔ سے اسے دلچپی نہیں ہے بلکہ جو حالات پیش آئیں ان سے نمٹنے کے لیے پچھتد ابیر سامنے رکھتا ہے۔ جات کا سراغ قر آن وسنت میں ملے یا بزرگوں کی حکایات وقصص میں۔

اس مخضر جائزہ سے بیا ندازہ ہوتا ہے کہ ابن خلدون سے پہلے علم سیاست پر جو کام موجود تھاوہ زیادہ ترعملی سیاست سے تعلق رکھتا تھااور سلاطین وقت کومشورہ دینے کے لیے یا ان کے اقتدار کومشحکم بنانے کے لیے انہیں مرتب کیا گیا تھا۔ ابن خلدون نے عمرانیات کا جو نظریہ پیش کیااس میں اپنے پیش رؤوں سے اسے کوئی مدذ نہیں ملی۔

اجماع كى ضرورت اوراس براثرا نداز بونے والے وال

فارابی نے انسان کو بنیا دی طور پر جھکڑالو، جنگ جواور توت نزاعی کا مالک قرار دیا تھا جس کی قوت ناطقہ اپنی اس جبلت پر قابو پانے کی راہ ہموار کر دیتی ہے اور وہ باہمی منافع کے پیش نظر باہمی تصادم سے گریز کر جاتا ہے۔ اس کیکن اس کے برعکس ابن خلدون کا انسان مدنی الطبع ہے جو تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا، اس لیے وہ میل جول اور اشتراک و تعاون کی طرف ہاتھ بڑھا تا ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک مندرجہ ذیل محرکات انسان کو معاشر تی زندگی گذار نے برآ مادہ کرتی ہیں:

(۱) ضروریات زندگی کی تکیل - این خلدون مثالیں دے کر مجھاتے ہیں کہ غذا جوانسان کی اولین بنیادی ضرورت ہے، بغیر باہمی تعاون کے حاصل نہیں ہو گئی، کسان غلہ بوتا اور کی اولین بنیادی ضرورت ہے، مزید برآں باور چی، آٹا کا شت کرتا ہے کین اپنے اس عمل کے لیے وہ بڑھئی کا دست نگر ہے، مزید برآں باور چی، آٹا پینے والے اور سبزی اگانے والے اور دوسرے افراد کی مختلف مراحل میں ضرورت پڑتی ہے۔ اس ہے ۔ گیہوں کا دانہ مختلف مراحل سے گزر کرئی لقمہ بنتا اور انسان کوقوت پہنچا تا ہے۔ اس لیے ضرورت انسانی کا تقاضا ہے کہ افراوا جماع مل جمل کرر ہیں۔ آگ

(۲) دفاع اور حفاظت بھی انسانی اجتماع کا ایک محرک ہے، حیوانات کی جسمانی ساخت کچھالی بنائی گئ ہے کہ وہ خود ہی اپنی حفاظت کر لیتے ہیں لیکن انسان اپنے دست باز واور عقل سے کام لے کرنت نے نئے آلات بناتا ہے اور اس کے باوجود دشمنوں کے حملوں

rar

مے محفوظ رہنے کے لیے اسے ایک گروہ کی ضرورت پر تی ہے ہے

(۳) ابن خلدون اجتماع انسانی کواس کیے بھی ناگزیر بتائے ہیں کہ معاشرہ کے بغیر انسان کا وجود کم کم نہیں رہتا۔ اللّٰہ کی میہ شیت ہے کہ بنی نوع انسان کے ذریعہ زمین کی آباد کاری اور آرائیگی ہواور میے کام معاشرہ کے وجود کے بغیریا پیئے تھیل کوئییں پہنچ سکتا۔ مسل

جغرافیائی عامل کی اثر اندازی کی کیفیت اوراس کے نتیج میں پیداہونے والے مفاسد پرایک مجمل تبھرہ گذر چکا ہے لیکن معیشت کی تا ثیراورانسانی سرت وکردار براس کے اثر ات مرتب ہونے کا نظریہ ہوز محل نظر ہے۔ انسان کی معاش وادر ریاست کے مالی واخلاقی اور سائل ساجی وسیاسی زندگیوں کی تشکیل کرتی ہے اور کسی معاشرہ اور ریاست کے مالی حالات و وسائل ہی اس کے طرز فکر، زاویئ نظر، تہذیب و تحدن اور طریقة معاملات کو تعین کرتے ہیں، اس نظریہ کو آگے چل کر مشہور مفکر کارل مارکس نے نئے قالب میں پیش کیا۔ فیور باخ نظریہ کو آگے چل کر مشہور مفکر کارل مارکس نے نئے قالب میں بیش کیا۔ فیور باخ کے نزدیک معیشت اور معاشی پیداوار کی صورت میں متشکل رہا ہے۔ اس کے مطالعہ کا خلاصہ بیتھا کہ ریاست اور معاشی بیداوار کی صورت میں متشکل رہا ہے۔ اس کے مطالعہ کا خلاصہ بیتھا کہ ریاست اور معاش بیداوار کی صورت میں متشکل رہا ہے۔ اس کے مطالعہ کا خلاصہ بیتھا کہ ریاست اور معاش می دکا ارتقامادی حالات پر مخصر رہا ہے۔ مذہب، اخلاقیات،

مابعد الطبعیات اور تمام نظری و فکری چیزیں مادہ اور معیشت کی دست رس سے باہر نہ نکل سکیں ہے۔ سکیں اور جس نمان فلام سکیں ہے۔ تمام اعلیٰ قدریں معیشت کی مرہون منت رہیں اور جس زمانہ میں جومعاشی نظام رائج رہا، اس نے اپنے موافق اقدار وافکار تراشے۔اس طرح مارکس کے نزدیک اقدار و روایات دائی نہیں بلکہ قابل تغیر تھیں اور وقت کے معاشی نظام میں ڈھل جاتی تھیں۔

کارل مارکس اور ابن خلدون میں بنیادی فرق سے سے کہ ابن خلدون معاشرہ پر اثر انداز ہونے والےعوامل میںمعیشت کے ساتھ ساتھ مذہب ادر جغرافیہ کوبھی شار کرتے ہیں جبکہ کارل مارس کے نزد کی تنہا معیشت ہی فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہے ادر اس سے فرد اورمعاشرہ کی بوری زندگی رواں رہتی اور اپنا ست ِسفر اورمنزل متعین کرتی ہے۔ غالبًا وہ (Friedrich Engels (1820-1895 کے نظریہ سے قریب تر ہیں۔ اینجلز نے مارکس کی اس فکر کی تر دید کی که صرف معیشت ہی تاریخ کی تمام تبدیلیوں اور انقلابات میں فیصله کن عامل رہی ہے۔اینجلز کے نز دیک تمام انقلابات کے پس بردہ معاثی محرک آخری،حتی اور بنیادی ضرور رہا ہے کیکن معیشت کے ساتھ سیاست ، فلسفہ، قانون اور ندہب اور دیگرعوامل بھی کار فرمار ہے ہیں۔اس لیے تنہا معاشی عامل کو ذمہ دار قرار دینا بےسود، بے معنی ، خیالی اور بکواس ہے ^{سیم کی}کن یہاں بھی ابن خلدون اور اینجلز کے درمیان بنیا دی اختلا **ف** موجود ہے۔ا پنجلز مارکس سے اس امر پر متفق ہے کہ معیشت کا کردارساج کی تعمیر و تشکیل میں حتمی اور بنیا دی ہےجبکہ ابن خلدون اسے حتمی اور بنیا دی نہیں سمجھتے ، ہاں اس کی اثر آ فرینی کو ضرور تشلیم کرتے ہیں۔ ابن خلدون کے نز دیک ساج اور فردیر اثر ہونے والا بنیادی عامل معیشت یا جغرافینہیں بلکہ عقیدہ و ندہب ہے ہیں اور یہیں سے ان کے اور مغربی مفکرین کے درمیان بنیادی فاصلہ پیدا ہوجا تاہے۔

معیشت کومحرک اور عامل مانے کا پیظرمیلم فکر کی تاریخ میں ایک نیا نظریہ تھا جو ابن خلدون کے عمرانی مطالعہ کا بتیجہ تھالیکن بی فکراسلام سے متصادم یا مغائز نہتھی کیوں کہ اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ فقر و فاقہ اور مفلسی کی موجودگی میں ہر شخص ایمان کے مقام عزیمت پر قائم نہیں رہ سکتا۔ تنگ دئی اور بدحالی دینی اور دنیادی معاملات میں غیر شریفان

704

اور پست رویداختیار کرنے پر بسااوقات آدمی کومجبور کردیتی ہے لیک اور حرمان نصیبی اخلاقی اقدار ومعیار کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا کردیتی ہے مزید برآل فکر وفہم بھی متاثر ہو کررہ جاتا ہے یکی البتہ یہ بات غور طلب اور دعوت فکر ہے کہ اسلام سب سے قوی محرک فہ جب اور عقیدہ کوقر اردیتا ہے اور ساجی وسیاسی تبدیلیوں کا اصل عامل فکرودین کو مانتا ہے۔ آغاز ریاست کا نظر ریہ

قرآن وسنت اور مسلم مفکرین کی تحریوں کا مطالعہ بناتا ہے کہ فرد کے حقوق و اختیارات معاشرہ کے فوائد و نقصانات کوسا منے رکھ کر مرتب کیے گئے ہیں۔ امت کا تصور دستور مدینہ کی ان دفعات سے مزید واضح ہوجاتا ہے جن میں مسلمانوں کوا کی اجتاعیت کی لائی میں مسلمانوں کوا کی اجتاعیت کی لائی میں مسلک ہونے کی وجہ سے دنیوی فیوض و برکات اور اخروی نعموں کا حق دار قرار دیا گیا ہے۔ مجل الفارا بی نے مثالی ریاست کا تصور پیش کرتے ہوئے ایک معاشرہ کے وجود کو ناگر برقر اردیا ہے جس میں فر دجسمانی اور اخلاقی طمانیت اور سکون حاصل کر سکے وی صرف ناگر برقر اردیا ہے جس میں فر دجسمانی اور اخلاقی طمانیت اور سکون حاصل کر سکے ہوئے ور کے بقائے لیضر وری نہیں ہے بلکہ اس معاشرہ میں ایک با اقتد ار اور با اختیار ادارہ کا وجود بھی ناگز برہے جس کے احکامات کی تعمیل کی جائے اور جس کی سرتا بی کرنے والے کوسر ادی جا سکے۔ معاشرہ بغیر طافت کے ذریعہ انہیں پابند نہ کیا جائے تو انسانی دوسرے کے دشمن ہیں ہو اور اگر توت و طافت کے ذریعہ انہیں پابند نہ کیا جائے تو انسانی ذندگی فنا کا شکار ہوجائے ۔ بیہ ہے وہ نقطہ جہاں سے ریاست کی ابتدا ہوتی ہے۔ چنانچ ابن خلدون کہتے ہیں:

''بغیر باہمی مدد کے انسان کو نہ روزی میسرآ سکتی ہے نہ غذا کا سامان ہوسکتا ہے اور نہ وہ اپنی زندگی باتی رکھ سکتا ہے۔ اللہ نے اس کی ایسی تخلیق فرمائی ہے کہ بغیر غذا کے اس کو چارہ نہیں اور بلا ہتھیار سازی کے اس کا دفاع مشکل ہے کیوں کہ اس صورت میں وہ حیوانات کا لقمہ بن جائے گا۔ اجتماعی زندگی کے وجود میں آنے کے بعد ایک منصف بادشاہ کا وجود بھی ناگزیر ہے جو انسانوں کو ایک و دسرے کی دست برد ہے بچائے کیوں کہ ظلم و تعدی انسان کی فطرت میں ورسرے کی دست برد ہے بچائے کیوں کہ ظلم و تعدی انسان کی فطرت میں

ودیعت ہے۔اب وہ تھیار جوانسان کا دیگر حیوانات سے بیجاؤ کرتے ہیں،وہ اس کے ہم جنسوں میں کارآ مرنہیں کیوں کہ وہ تو سب کے پاس موجود ہیں۔ لا محالہ ایک ہستی کی ضرورت محسوس ہوئی جس کے ذریعیہ انسان کا دوسر سے انسان ہے بچاد ُمکن ہو۔وہ ہتی دیگر حیوانات میں ہے نہیں ہو کئی تھی کیوں کہ وہ انسانی عقل اور فہم سے ماورا ہیں۔اس لیے انسانوں میں سے کوئی منصف باوشاہ ہونا حايي جوسب انسانون برغلبه وتسلط ركهتا مواوراس كااقتذارسب برحاوي موكهكي کظلم وتعدی کی ہمت نہ ہو سکے اورای شخصیت کو باوشاہ یا سلطان کہتے ہیں۔''^{۵۲} ابن خلدون کے آغاز ریاست کا ردنظر بدساسات کی دنیا میں کوئی نیا نظر یہ نہ تھا۔ ارسطو(Aristotle)نے ریاست کی ابتدا کی یہی حقیقت بیان کی تھی۔⁸⁴ مشہور مفکر تھامس ہابس (Thomas Hobbes) نے دو تین صدیوں کے بعدستر ہویں صدی عیسوی میں اینے نظر پیمعاہدۂ عمرانی میں اس کی بازگشت دہرائی۔ بابس کےمطابق ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان فطری ریاست (State of Nature) میں زندگی گذارتا تھا۔ اس ریاست میں ہرانسان دوسرے انسان کے خلاف برسریپیکار War of Every Man) (Against Every Man تھا کیوں کہ اپنی مدافعت اور تھاظت کے لیے اسے زیادہ سے زیادہ توت در کارتھی ۔ ⁴⁰ اس لیے ہرانسان خودغرضی، جاہ پیندی اور ہوس رانی کا شکارتھا۔ اس دور میں کسی تہذیب،ادب،صنعت،تجارت،فکر یاعقیدہ کی موجود گی یا افزائش کا سوال ہی نه تقااور ہرانسان کی زندگی گوشه نینی ،غربت،طوفان خیزی،سفا کی اوراختصار ,solitary) (poor, hasty, brutish and short کی زندگی تھی کے وغلط، نیکی و بدی،ظلم وعدل کا کوئی معیار نہ تھا۔اس خطرناک صورت حال سے نمٹنے کے لیےانہوں نے آپس میں ایک معاہدہ کیا جس میں طے کیا کہ افراد معاشرہ منتخب افراد کے تمام احکام کی تعمیل کریں گے جووہ مفادمعاشرہ کی خاطر کریں گے۔ باہمی مصلحوں کے پیش نظر افرادمعاشرہ نے ایک فردکوا پنا مقتدراعلى شليم كياجورياست ميسامن وامان ، تحفظ جان ومال اور تحفظ مفادات كي ذمه داري اٹھائے گا۔²⁸ اسمقترراعلیٰ کوتمام اخیارات اور حقوق دیے گئے، کیوں کہ''معاہدے بغیر

MAN

تلوار کی طاقت کے محض الفاظ کے بلندے ہیں اور ان سے کسی آدمی کی کوئی حفاظت نہیں ہو کتی۔'' کھ اور یہ کر'' کاغذی معاہدات بغیر کسی بااختیار مقتدر ہتی کے خوف کے انسانوں کے جذبات سفلیہ ،غصہ بفرت اور حرص وآزکورو کئے میں بہت کمزور ثابت ہوتے ہیں۔'' کھی مقامس ہابس نے ریاست کی ضروریات کوفل فیانہ بنیادوں پر استوار کیا لیکن جہاں تک عمرانی تہذیبی استدلال کا تعلق ہے وہ تمام تر ابن خلدون کا کارنا مہہے۔ مستشر قین نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ ریاست کی ضروریات اور ناگزیریت کو سب سے پہلے ابن خلدون نے ہی ساجیاتی اور عمرانیاتی بنیاد فراہم کی ہے اور یہ ہم اابن خلدون کے توسط سے مسلم سیاسی فکر ہی کے سربندھتا ہے۔۔ کھی مسلم سیاسی فکر ہی کے سربندھتا ہے۔۔ کھی

رياست بالقوة كاتصور

ابن خلدون نے سب سے پہلے فلسفہ حیات میں نظریہ عصبیت کوپیش کر کے ثابت
کیا کہ عصبیت کے بغیرزندگی میں نہ کوئی رمق رونما ہو عتی ہے اور نہ کوئی سیاسی وسائی تحریک
بر پاہو کتی ہے۔ عصبیت ہی سے معاشر تی زندگی میں مقابلہ کا عضر پیدا ہوتا ہے اور رزم و برم
میں چک و د مک اسی قوت کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ ابن خلدون کے مطابق ظلم سے تحفظ کا
جذبہ قدرت نے ہر شخص کے اندرود بعت کررکھا ہے۔ یہی عضر انفرادی، خاندانی اوراجہائی
سطحوں پر اہم کر دارادا کرتا ہے۔ یہا کی قدرتی بات ہے کہ انسان کوسب سے پہلے خون کے
رشتوں، پھر خاندان کے افراداور پھر اہل معاشرہ سے درجہ بدرجہ شدت سے محبت اور اُنس
ہوتا ہے اور وہ ان کے مفادات کے تحفظ کو اپنا فرض گردانتا ہے۔ یہی جذبہ عصبیت کہلاتا ہے۔
مصنف نے اپنے نظریہ کی تائید میں قرآنی آیت و نَدُدنُ عُصُبَةً وقع سے بھی استدلال
مصنف نے اپنے نظریہ کی تائید میں قرآنی آیت و نَدُدنُ عُصُبَةً وقع سے بھی استدلال
کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس شخص کے عُصبہ موجود ہوں اس پر کوئی دست درازی نہیں
کرستا۔ ن

علامہ کا دعویٰ ہے کہ اہل با دیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے کیوں کہ محنت و جفاکشی، بہا دری و جاں سپاری ان کا خاصہ ہوتی ہے اور وہ محض نسبی وخونی رشتوں کی بنا پر بیرونی حملہ کے خلاف مدافعت کرتے ہیں۔شہروں میں فتنہ وفساد کی روک تھام کے لیے حکام، پولیس اور نوج ہوتی ہے کیکن صحراؤں اور دیہاتوں میں اہل بادیہ کے سربرآ وردہ افراد ہی مقابلہ کرتے ہیں ادراس کے لیے عصبیت کا وجود ناگزیہے ا^{لا}

مصنف کے مطابق جو خاندان یا گھرانہ عصبیت میں قوی ہوتا ہے وہی ریاست کا مالک ہوتا ہے۔ فاضل مؤلف کے خیال میں عصبیت دوطرح کی ہوتی ہیں: ایک عصبیت اس قبیلہ کے تمام افراد میں پائی جاتی ہے اور یہ عموی عصبیت ہے۔ دوسری قتم کی عصبیت اس قبیلہ کی ذیلی شاخوں میں پائی جاتی ہے۔ یہ ذیلی عصبیت جتنی قوی و متحکم ہوگی قبیلہ کی وہ شاخ اس تان حاصب سے مقتدراور صاحب ریاست ہوگی۔ اگر میاست شان اور دید بہ میں کم تر والے قبیلہ میں چلی جائے تو امور جہانبانی کا انتظام ناممکن ہوجائے گا۔ اس لیے ریاست با شوکت وسطوت شاخوں اور خاندانوں ہی میں گردش کرتی رہتی ہے۔ کا

ابن خلدون نظر بيعصبيت كے حق ميں دين كوبھى استعال كرتے ہيں اورنسب ورشتہ کے علاوہ دین و مذہب کوبھی عصبیت حاصل کرنے کا ذریعی قرار دیتے ہیں۔ فاصل مصنف کےمطابق دینی عصبیت قبائلی اورنسبی عصبیت کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ثابت ہوتی ہے۔ ابن خلدون تاریخ عالم سے مثالیں دے کرواضح کرتے ہیں کہ جوتو میں الحاد ولا دینیت میں گرفتار ہوتی ہیں وہ ان قوموں کے مقابلہ میں شکست وریخت سے دوحیار ہوتی ہیں جن میں دین و ند ب سے عقیدت اور اس کے لیے قربانی کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ قرون اولیٰ میں عددی تفاوت کے باوجود اسلامی فتوحات کا راز پیرتھا کے مسلمانوں میں نسبی وقومی اور دینی عصبیتیں جمع ہوگئ تھیں جن کی وجہ سے قیصر و کسر کی جیسی عظیم الشان طاقتیں اس سیلا ب کے سامنے تنکے کی طرح ببہ گئیں علا ابن خلدون اس سے آ مے بوھ کرید دعویٰ بھی کرتے ہیں ككوئى دين دعوت وتحريك عصبيت كے بغير مكمل نہيں ہوئى۔اس ليے حديث ميں آيا ہے كہ مابعث الله نبياً الا في منعة من قومه جب كرانبيا عليم السلام جوعوام كي عادات و اطوار کوتبدیل کرنے پرسب سے زیادہ قدرت رکھتے ہیں، انہیں بھی عصبیت کے بغیر حیارہ نہیں تو دوسر بے انسانوں کا کیا شار، وہ توعصبی حمایت کے اور زیادہ محتاج ہوں گے۔ ابن خلدون کہتے ہیں کہ زمانے کے اخلاق و کردار، عادات ورسوم، سلطنوں کے اصول وآ کین،

خواہشات نفسانی کی تر غیبات، بدعات وخرافات بیساری چیزیں عوام کے دلوں میں جاگزیں ہوتی ہیں اور ان سے جذباتی تعلق پیدا ہوجاتا ہے۔اس لیے جب تک وعوت وتحریک کی پشت برقو می عصبیت اور قبائلی وخاندانی اتحاد کار فرمانہ ہوائہیں بدلناممکن نہیں ہے۔ کے

عصبیت کی اسی کارفر مائی کے نتیجہ میں ابن خلدون پرنظر پہیٹ کرتے ہیں کہ افراد کی طرح قوموں ملکوں اور سلطنتوں کی بھی طبعی عمر ہوتی ہے جومتعلقہ سلطنت کی صلاحیت ، عصبیت کی کارگذاری اور وسائل حیات کی فراوانی یا کمی کی وجہ سے جھٹی ہوھتی رہتی ہے۔ مصنف کے خیال میں آ دمی کی طبعی عمر ایک سومیں سال کی ہوتی ہے اسی طرح سدمت جھٹی ہوھتی رہتی ہے۔ امت محمد مید کی عرط بھی ساٹھ سر سال مائی گئی ہے، فاضل مؤلف کے مطابق ریاست کی عربی نامیال سے متجاوز نہیں ہوتی اور ہرجیل کی عمر چالیس سال قرار پاتی ہے۔ پہلے جیل عمر تندن اجیال سے متجاوز نہیں ہوتی اور ہرجیل کی عمر چالیس سال قرار پاتی ہے۔ پہلے جیل میں سلطنت اپنی بدویانہ خصوصیات کی وجہ سے عفوان شاب پر ہوتی ہے کیوں کہ اس کی شخواعت و بسالت اور صحرائی اوصاف باتی رہتے ہیں۔ دوسر سے جیل (چالیس برس بعد) میں تہذیب و تعدن کا تملہ ہوتا ہے۔ بخت کوشی اور بدوی روح فزا ہوجاتی ہے اور قیشات نرندگ میں مراضلہ میں غرق ہوجاتی ہے۔ برد دل اور پست ہمتی اس کی تھٹی میں داخل ہوجاتی ہے اور سطوت و شوکت کی پوری عمارت زمین ہوس ہوجاتی ہے۔ اور مطوت و شوکت کی پوری عمارت زمین ہوں ہوجاتی ہے۔ آلے اطوت و شوکت کی پوری عمارت زمین ہوں ہوجاتی ہے۔ آلے اور رکھرصا حب عصبیت و دفاع کوئی دوسرا خاندان برسرا فتد ارتب جاتا ہے۔ آلئے اور کی مصابیت کی عمر کا خاتمہ ہوتا ہے اور رکھرصا حب عصبیت و دفاع کوئی دوسرا خاندان برسرا فتد ارتب جاتا ہے۔ آلئ

ابن خلدون نے ریاست کے پانچ مراحل گنائے ہیں جن سے تعطنتیں بالعوم گزرتی ہیں: پہلے مرحلہ میں حکومت ظفر ونفرت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ مدافعانہ اور تحفظانہ جذبات بیدار رہتے ہیں، قہر وتغلب اس کا شعار اور عصبیت و دفاع اس کی علامت ہوتی ہے۔ دوسر مے مرحلہ میں سلطان انفرادی تحکم شخصی استبداد اور آمرانہ مزاج کا حال بن جاتا ہے۔ وہ حکمر انی میں کسی کا مشورہ یا اس کی مداخلت کو برداشت نہیں کرتا۔ غلاموں اور نو کروں کی تعداد بردھاتا ہے تا کہ صاحب عصبیت افراد کا زور تو ڑسکے۔وہ بااثر عمال حکومت کوان کے مناصب سے دست بردار کردیتا ہے اور طاقت ورسرداروں کو جن سے کسی قتم کا خطرہ ہو، کچل مناصب سے دست بردار کردیتا ہے اور طاقت ورسرداروں کو جن سے کسی قتم کا خطرہ ہو، کچل

كرركاديتا ہے۔اس مرحله ميں اسے تحت نبردآ زمائى كرنا ہوتى ہے اور مشكلات ومصائب كا مقابله کرنا ہوتا ہے۔تیسرے مرحلہ میں تہذیبی وتدنی گلکاریاں منظرعام پرآتی ہیں، رفاہی و فلاحی امورانجام یاتے ہیں، فوجی و دفاعی انتظامات برخاطرخواہ توجہ دی جاتی ہے۔صنعت و تجارت میں شاندارتر تی ہوتی ہے۔ ملکی وقاراور دبد بدمیں اضافیہ ہوتا ہے اور عزت وشوکت اورتر تی و کامرانی میں اس کابول بالا ہوتا ہے۔ چوتھامر حلہ قناعت پندی، کفایت شعاری اور سہولت پسندی کا ہوتا ہے جس میں سلطان اگلوں کی محنت اور جد و جہد کے ثمرات سے فیضیاب ہوتا ہے۔ وہ اینے پیش رؤوں کے نقش قدم پر چلتا اور بزرگوں کی تقلید کامل کواپنا شعار بناتا ہے۔ یانچویں مرحلے میں اسراف وتبذیر کی حکومت ہوتی اورلذات دنیویہ کا غلط استعال ہوتا ہے۔ بیت المال کی دولت بے در دی سے لٹائی جاتی ہے۔ یاروں کی محفل ہجتی ہے۔مناصب نااہلوں کے سپرد کیے جاتے ہیں۔سیاہ کار، بداطوار اور بدنام افرادظل شاہی میں پناہ ڈھونڈ لیتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں عوام بادشاہ کی نصرت وحمایت سے دست کش ہوجاتے ہیں۔فوج وسیاہ کا انتظام گڑ بز ہوجا تا ہے اور اس کی دھاکٹے تم ہوجاتی ہے۔ پھر بغاوت اور انقلاب جنم ليتے ہيں اور سلطنت كاتختہ مليث جاتا ہے۔ ^{كل} يه يانچ مراحل اور اطوار ہیں جن سے سلطنتیں گزرتی ہیں۔ان مراحل میں عوام کا روبیسلطنت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اور اس طرح بادشاہ کاعوام کے ساتھ سلوک بھی بدلتا ہے کیوں کہ عوام اورسلطنت کے درمیان تعلقات کا انحصار سلطنت کے مزاج اور اس کی کارکردگی پر منحصر ہے۔ ابن خلدون کا پنظریہ دراصل بداوت و حضارت کے درمیان اس کی واضح تفریق برمبنی ہے۔ حضارت کا مطلب تهذیب وتدن کی ترقی ،صنعت وتجارت کا ارتقابتن آسانی وعیش کوثی اور آرام طلی و بزدلی سے ہے جوکسی قوم کی رذالت اور انحطاط کے لیے کافی ہے ²⁴

اوپر کی تحریروں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ابن خلدون نے ریاست کا جوتصور دیا ہے اس میں اس کے نظریہ عصبیت کی بھر پور کا رفر مائی موجود ہے اور قوت وطاقت اس ریاست کے عروج و زوال میں بنیادی کر دار اواکرتی ہے۔ سیاس ومعاشی استحکام وعدم استحکام ریاست کے قیام واستحکام میں اصل محرک کا کام کرتا نظر آتا ہے۔ اس لیے بعض مصنفین نے ابن کے قیام واستحکام میں اصل محرک کا کام کرتا نظر آتا ہے۔ اس لیے بعض مصنفین نے ابن

خلدون کے تصور ریاست کو (Theory of Power State) کانام دیا ہے۔ یک اصاف حکومت

ابن خلدون حکومت وریاست کوتین مختلف زاویوں سے دیکھتے ہیں:

ا- سیاست طبعی: مصنف کے نزدیک مملکت انسانی معاشرہ کے لیے ناگزیہے۔
بغیرریاست اور اقتدار اعلیٰ کے انسانی معاشرہ قائم نہیں رہ سکتانہ وہ استحکام پاسکتا ہے۔ الحے
ریاست کا مزاج قبر واستبداد اور غلبہ وتحکم ہے کیوں کہ انسان کے حیوانی و سفلی جذبات
طاقت کے بغیر دبائے نہیں جاسکتے۔ اس طبعی ملوکیت میں فرد واحد متبداور خود مختار ہوتا ہے
اور اپنے اغراض و شہوات کے لیے عوام الناس پر حکومت کرتا ہے۔ بیطر زحکومت مصنف
کے خیال میں ظلم وعدوان ہے اور نا قابل برداشت ہے۔

۲- سیاست عقلی: کیکن جس ریاست میں توانین و تواعد دانشوروں اور اکابرین قوم کی طرف سے بنائے گئے ہوں اور عوام انہیں تسلیم کرتے ہوں وہ سیاست عقلی کہلاتی ہے۔ اس طرز حکومت میں سیاسی حکمت کی روشنی میں انسانوں کے دنیوی مفادات کی روشنی میں انسانوں کے دنیوی مفادات کی جاتی ہے اور امن و قانون، جنگ وسلح وغیرہ کے معاملات برتے جاتے ہیں۔ یہ حکومت عقل و دانش کے فیصلوں کے مطابق دنیوی مفادات کی تخصیل میں کوشاں رہتی اور نقصانات سے لوگوں کو دورر کھنے کی کوشش کرتی ہے۔ مصنف کے نقطہ نظر کے مطابق پیطرز حکومت ندموم ہے کیوں کو الہی سے محروم ہے۔

۳- سیاست دین: جس ریاست میں ادکام و توانین اللہ کے نافذ العمل ہوں وہ و ینی سیاست ہے کیوں کہ شارع علیہ السلام انسانوں کے دینی و دنیوی مفادات کے کافظ تھے اور دنیا کے مفادات کے ساتھ آخرت کے مصالح کوجسی آپ نے ہمیشہ سامنے رکھا۔ شریعت کی روشنی میں عوام کو دین و دنیا کے سلسلہ میں نازل شدہ شرعی احکام کا پابند بناناس سیاست کا کام ہے۔ یہ سیاست صاحبان شریعت یعنی انبیاء اور ان کے خلفاء چلاتے ہیں اور اس کو خلافت کہتے ہیں۔ یہ طرز حکومت مصنف کے نزدیک مطلوب و واجب ہے۔ مصنف کے نزدیک خلافت کمتے ہیں۔ یہ طرز حکومت مصنف کے نزدیک مطلوب و واجب ہے۔ مصنف کے نزدیک خلافت کا فریضہ یہے کہ دنیاوی اور اخروی معاملات میں شرعی نقطہ نظری عوام کو کے نودیک کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صحیح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صحیح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صحیح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صحیح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صحیح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی صفح کے دول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ علیہ و سلم کی صفح کے دولیت کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ علیہ و کا کھوٹر کی کا کھوٹر کے کول کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ علیہ کیا دول کے دولیا کی سیاست میں دول کو کھوٹر کے کھوٹر کے کھوٹر کو کھوٹر کے کول کی دولیوں کی دولیہ کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں دولیہ کے دولیہ کول کی دولیہ کول کے دولیہ کی دولیہ کی

نیابت کرنائی خلافت ہے۔ ^{کانے} منصب خلاف**ت اوراس کی شرائط**

خلافت کافریضہ چوں کہ دین کا تحفظ اور دنیا کی سیاست ہاس لیے مسلمانوں پراس کا قیام واجب ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک اس مسئلہ پرتمام صحابہ وتا بعین کا اجماع ہاور وفات رسول کے بعد جمیز و تکفین سے پہلے حضرت ابو بکڑے ہاتھ پر بیعت اس کا واضح ثبوت ہے۔ حکماء وفلا سفہ نے لکھا ہے کہ خلافت وریاست تو عقلی ضرورت ہے اور انسانی معاشرہ کے لیے اس کا دجو بطبعی ہے۔ مصنف نے اس خیال کی تر دید میں کی دلائل دیے ہیں:

ا- امن وامان کے قیام کے لیے شریعت کی تنفیذ ہی ضروری نہیں ہے کیوں کہ بسا اوقات مقتدراعلیٰ کے دبد بداور شوکت کی وجہ ہے بھی مظالم ومفاسد کا انسداد ہوجا تا ہے جیسا کہ مجوسیوں کی حکومتوں میں ہوتار ہاہے۔اس لیے حض مصالح عامہ کی رعایت خلافت کے وجوب کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

۲- بسااوقات عقلی فیصلوں کی روشن میں ظلم کے نقصانات واضح ہوجاتے ہیں اور انسان
 کے ہاتھ مظالم سے رک جاتے ہیں اور پاؤں میں بیڑیاں پڑجاتی ہیں خواہ وہ کمزور ہوں۔
 اس صورت میں ریاست یا خلافت کی ضرورت واجب نہیں رہتی۔

فاضل مصنف کے خیال میں امامت و خلافت کا قیام عقلی بنیادوں پرنہیں بلکہ شری بنیادوں پرنہیں بلکہ شری بنیادوں پرواجب ہے۔ جومصالح اور مفادات عقل کی روشی میں طے کیے جاتے ہیں اور جن کوسا منے رکھ کر اسلامی حکومت کی ناگز ہریت ثابت کی جاتی ہوہ دوسری دنیوی حکومتوں کے ذریعہ بھی پورے ہوسکتے ہیں اس لیے حکومت اسلامی کی مادی و عقلی توجیہ درست نہیں ہے بلکہ اسلامی خلافت کا قیام اس لیے ضروری ہے کہ شریعت نے خلافت کو واجب قرار دیا ہے اور جب تک اس کو قائم کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی ، مسلمان گنہگار اور عند اللہ جو اب دہ ہوں گے سے خلافت کے واجب اور فرض کفایہ ثابت ہونے کے بعد یہ سوال اٹھ کھڑ اہوتا ہے کہ خلیفہ کون ہو، اس کے اندر کن اوصاف وخصوصیات کا پایا جانا ناگز ہر ہے اور وہ کون می شرائط ہیں۔ علامہ نے خلافت کے لیے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں:

[۱] علم: اس سے مرادا حکام الہی کاعلم ہے۔ خلیفہ اگر ان سے واقف نہ ہوگا آئیس نا فذہمی نہیں کرسکے گا۔ علم کے ساتھ اجتہاد کی صلاحت بھی در کار ہے اس لیے کہ تقلید ایک عیب ہے اور امامت اوصاف وخصائص میں کمال کی طالب ہے۔

[7] عدالت: عادل ہونانا تمام دینی مناصب کے لیے بنیادی شرط ہاس لیے خلیفہ کے اندر بدرجۂ اولی اس کا موجود ہونانا گزیر ہے۔اسے محرمات و مشرات کے ارتکاب سے دور ہونا جا ہے۔ اور غلط افکارور جحانات سے اس کا دامن یاک ہونا جا ہیے۔

[۳] کفایت: خلیفه کو حدود و تعزیرات کی تنفیذ میں بے باک اور جنگوں کا تجربہ کار ہونا چاہیے۔عصبیت کے اسرار ورموز سے واقف ہو۔سیاست کی تحقیوں کوسلجھا سکتا ہواور دین کی حفاظت و حمایت، دشمنوں کے خلاف جہادومقاتله، احکام و توانین کی تنفیذ اور مصالح و مفادات کی رعایت کی صلاحیت رکھتا ہو۔

[7] اعضاوحواس کی سلامتی: خلیفه میں کوئی ایسانقص جسمانی یا ذہنی نہ ہوجواس کے فرائض میں حارج ہو یہ بح

بیشترمستفین اور عالمان سیاست نے ایک پانچویں شرط بھی رکھی ہے اور وہ یہ کہ وہ قریش ہو، استدلال کی بنیا در سول اللہ علیہ وسلم کی ہے حدیث ہے کہ الا شمۃ من قریس سے ہوں کے لیکن متعدد علماء نے امامت کے لیے قریش ہونے کی شرط ساقط کردی ہے جن میں مشہور نام قاضی ابو بکر باقل نی کا ہے اور خوارج بھی خلیفہ کے لیے قریش ہونا ناگر نہیں سیجھتے ۔ ابن خلدون بھی اس مکتب فکر کے نمائند کے ہیں البتہ ان کا استدلال سابق ناگر نہیں سیجھتے ۔ ابن خلدون بھی اس معتول ہے۔ باقل نی کا استدلال یہ تھا کہ رسول اللہ کی علماء کے مقابلہ میں زیادہ محکم اور معقول ہے۔ باقل نی کا استدلال یہ تھا کہ رسول اللہ کی حدیث ہے کہ است معوا و أطبعوا و لو و آئی علیکم حبشی ذو زبیبة اور حضرت عرض نے فرمایا کہ اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں آئیس خلیفہ بنا تا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریش کے معاوہ مقاصر شریعت میں شامل ہے بلکہ یہ شرط محض عصبیت کی لوگ سیصتے ہیں ، نہ برکت کا حصول مقاصر شریعت میں شامل ہے بلکہ یہ شرط محض عصبیت کی لوگ سیست کی استدلال ہے بلکہ یہ شرط محض عصبیت کی استدلال ہے بلکہ یہ شرط محسول مقاصر شرک میں معرف کے استدلال ہے بیانہ میں میں معرف کے استدلال ہے بھی خلیفہ میں میں میں معرف کے استدلی معرف کے لیے نہیں کی مصبول مقاصر شرک کے سیا کہ میں میں میں معرف کے لیے نہیں کی مصبول معرف کے لیے نہیں کی میں کی کو نہ کی مصبول معرف کی شرط میں کی کی کو نہ کو نہ کی کو نہ کی کی کو نہ کی کی کی کو نہ کی کو نہ کو نہ کی کو نہ کو نہ کی کو نہ کو نہ کو نہ کی کو نہ کی کو نہ کی کو نہ کو نہ کو نہ کو نہ کی کو نہ کو نہ کی کو نہ کو نہ کو نہ کو نہ کی کو نہ کی کو نہ کی کو نہ کو نہ

وجہ سے لگائی گئی ہی جو ملک وقوم کے قیام واستخام کے لیے ٹاگزیر ہے۔ قبیلہ قریش کی سرواری خاندان مفر میں مسلم تھی اور مفز کا احرّ ام ودبد بہ سارے عرب میں موجود تھا۔ اگر خلافت کسی اور خاندان میں چلی جاتی تو اختلاف وانتشار پیدا ہونے کا خدشہ تھا اور لوگ ایک پرچم تلے متحد نہ ہو سکتے ۔ اس کے برخلاف قریش کے لوگ عصبیت کے مالک تھے اور انتظام ریاست اور وحدت ملت کے لیے سب سے زیادہ موزوں تھے۔ پھریہ بات معلوم ہے کہ احکام شریعت کسی زمانہ، قوم یا جگہ کے لیے خاص نہیں بلکہ عالمگیر ہیں۔ مؤلف نے قریضیت کو کفایت ہی میں شامل کردیا ہے کیوں کہ کفایت میں فاصل مصنف کے نزدیک عصبیت اور قوت وسطوت بھی شامل ہے چنانچہ جو فرد بھی عصبیت کا مالک ہوا اور غالب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہوتو لیقیہ صفات کی موجودگی میں وہ خلیفہ ہوسکتا ہے خواہ کسی خاندان ہے اور کسی ملک سے تعلق رکھتا ہوتو گئے۔

انمانی تهذیب کے لیے حکومت کی ناگزیریت

علامہ ابن خلدون نے ایک مستقل فصل قائم کی ہے کہ ''انسانی تہذیب کے لیے ایسی ساس خلامہ نے یہ سیاس حکومت تاگزیر ہے جواس کے معاملات کا انظام کر سیے۔' اس فصل میں علامہ نے یہ بات کیا ہے کہ ہر معاشرہ کے لیے سیاس افتدار (وازع، حاکم) ضروری ہے جو معاملات انسانی کو باہم سجھا سکے اور جس کے احکام بغیر لیت ولعل کے مانے جا کیں لیکن یہ حکومت کون ک ہوگی؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے ابن خلدون نے دو نظام ہائے حکومت کا نام لیا ہے: ایک حکومت وہ ہوتی ہے جو شرع کے مطابق انتظام وانصرام کرتی ہے اور آخرت کے تواب و عذاب کو بیش نظر رکھ کرعوام اس کی اطاعت کرتی ہے البتہ یہ حکومت آخرت کے ساتھ و نیا کے مصالح و مفادات کا تحفظ بھی کرتی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخرت کی نجات کے ساتھ دینوی فلاح و بہود کے لیے بھی کام کیا اور اس کی بیثارت بھی سائی۔

دوسری حکومت کوابن خلدون سیاست عقلی کا نام دیتے ہیں۔اس حکومت کی وفاداری دنیوی جزاوسزا کے تعلق سے ہوتی ہے اور اس کے مفادات دنیا تک محدود ہوتے ہیں۔ بیہ حکومت دوطرح کی ہوتی ہے: ایک عقلی حکومت وہ ہے جس میں مفاد حکومت کا خیال رکھا

جاتا ہے اور خاص طور پر بادشاہ کے احکام اور اس سے متعلق اقد امات زرقیل ہوتے ہیں۔
اس طرز حکومت سے مسلمان بے نیاز اور محفوظ ہیں کیوں کہ دنیا اور دین دونوں کے مصالح
شری احکام میں موجود ہیں۔ دوسری قتم کی عقلی حکومت وہ ہے جس میں سلطان کا مفاد مقدم
ہوتا ہے اور قبر و شوکت سے اس کا اقتد ار مستحکم کیا جاتا ہے۔ اس میں مفاد عامہ کو ٹانو کی درجہ
حاصل ہوتا ہے۔ بیطر زسیاست ، مصنف کے نزدیک مسلمانوں اور غیر سلم دونوں کے یہاں
موجود ہے البتہ مسلمان عقلی حکومت شرعی تقاضوں کے مطابق چلاتے ہیں اور ان کے آداب
وقواعد شریعت اور معاشرے کے طبعی تو انین اور شوکت و عصبیت کے ناگزیر تو اعد سے ل جل
کر وجود میں آتے ہیں۔ ہاں شریعت کی پیروی کو اولیت دی جاتی ہے اور حکماء کے اتو ال کو
ٹانوی درجہ دیا جاتا ہے آئے

دلچسپ بات سيه اي كدابن خلدون ايك طرف خلافت ياديني سياست كوسياست عقلي ہے جدااورممتاز دکھاتے ہیں اور اول الذکر کوشر عی قرار دیتے اور آخرالذکر کود نیوی سیاست مانتے ہیں اوراس سے آ گے بڑھ کرایک مقام پرسیاست عقلی کو مذموم اورنورالہی ہے منحرف قرار دیتے ہیں۔ ²² اور دوسری طرف مسلمان بادشاہوں میں رائج سیاست عقلی کی توجیہ بھی کرتے ہیں ۔مسلمان سلاطین جنہوں نے خلافت کوختم کر کے ملوکیت قائم کی ،شورائیت اورعوا می شرکت پریابندی لگائی ،خداورسول اورعوام کے ساتھ جواب دہی کا احساس ختم کیا ، ہیت المال کو**تو می ولمی امانت سمجھنے کے بجائے شاہی خاندان کے اخراجات کی بھیل** کا ذریعہ بنايا _انہيں منصف موصوف بيركہ كرسند جوازعطا كرديتے ہيں كمان ميں اورغير مسلموں ميں فرق ہے،مسلمان سلطان اگر چی مقلی سیاست کرتا ہے لیکن اس کی سیاست شریعت ادر حکماء و سیاست دانوں کے تج بول کاسکم ہوتی ہے۔ یہ ایک بڑا تضاد ہے جوابن خلدون کے یہاں خلافت وسیاست عقلی کی بحثوں میں ملتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہا پنے دور کی طوائف الملوكی اورسیاسی انتشار ہے پریشان ہوكروہ ملوكیت ہی كوفنيمت سجھتے ہیں اوركوئی نظریاتی ریاست کا خاکہ دینے کے بجائے طاقتور اور مشحکم ریاست کی تائید و حمایت بیں آواز بلند کرتے ہیں۔

المدينة الفاضلة كى تردير

ناضل مصنف نے فلاسفہ کے تصور المدينة الفاضلة (جے افلاطون نے State کا تام دیا ہے) کی تختی سے تردید کی ہے اور اسے سیاست عقلی سے مختلف و مغائر شے قرار دیا ہے جماء و فلاسفہ کی بیدنی سیاست جب ارتقاء کے دور میں داخل ہوتی ہے تو ایک مرحلہ ایما ہوتا ہے جہاں حکومت اور حکام کی ضرورت ختم ہوجاتی ہے لوگ خودہ کی احکام وقوانین کی پیروی کرنے گئتے ہیں اور ایک دوسرے کے حقوق و فرائض کا خیال کرنے گئتے ہیں۔ ابن فلدون نے ایسی ریاست کو ناممکن الوقوع ، فرضی اور خیالی قرار دیا ہے اور حکماء پر تبمرہ کرتے ہوئے کہ انہوں نے مثالی ریاست کا بیا کہ مفروضات کی بنیاد پر تیار کیا ہے کہ و کے کہ ابن سینا اور فارانی جیسے حکماء کے جس ' المدینة الفاضلة'' کوفرضی اور نادر الوقوع قرار دیا ہے، وہی تصور بعد میں کارل مارس (۱۸۱۸ –۱۸۸۳ء) نے کیونزم کے نادر الوقوع قرار دیا ہے، وہی تصور بعد میں کارل مارس (۱۸۱۸ –۱۸۸۳ء) نے کیونزم کے آئیل اور منزل مقصود کی حیثیت سے Stateless Society کی شکل میں پیش کیا، جہاں عوام کے اندرا تناسیاسی وساجی شعور بیدار ہوگا کہ انہیں قانون کے ڈنڈوں اور پولیس کے اختسانی حکموں کی ضرورت نہ ہوگی ۔ ریاست کا وجو دختم ہوجائے گا State withers کی شکل میں پیش کیا کے اختسانی حکموں کی ضرورت نہ ہوگی ۔ ریاست کا وجو دختم ہوجائے گا State withers کی تحکم دریاست کا وجو دختم ہوجائے گا State withers کی حدور سے کا خسانی حکموں کی ضرورت نہ ہوگی ۔ ریاست کا وجو دختم ہوجائے گا

ے اساب الموں المرورت نہ ہوں دریاست او بود م ہوجات الم الموں کے اس خلدون نے صدیوں پہلے جس خیالی تصور کی اس خلدون نے صدیوں پہلے جس خیالی تصور کی تردید کی تھی اورائے ناممکن الوقوع ہونے کا جو پینے دیا تھا اس کی صدافت آج تک باقی ہے۔
کمیونزم اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے بجائے خودا پنے وطن میں پناہ کی بھیک مانگ رہاہے

اورر جعت قبقریٰ کااس طرح شکار ہو کررہ گیا ہے کہ روس وچین جیسے گہواروں میں بھی اس کی تمام بنیادیں متزلزل ہوچکی ہیں۔

خلافت وملوكيت كاعمراني تجزبيه

خلافت وطوکیت کی بحث مسلم علاء کے ہاں کافی متناز عدر ہی ہے۔اس سلسلہ میں ابن خلدون ژولید گیوں کا شکارنظر آتے ہیں۔وہ خلافت کا ملوکیت میں تبدیل ہوجانا فطری قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک اقتدار اس وقت تک مشخکم رہتا ہے جب تک کہ بدوی اور صحرائی زندگی کی خصوصیات باقی رہتی ہیں لیکن ریاست کے قیام کے بعد شہری تہذیب و تمدن آتا ہے، صنعت وحرفت اور تجارت میں ترقی ہوتی ہے۔ مالی وسائل کی بہتات اور اسباب علم کی کثرت ہوتی ہے اور ان وسائل سے فیضیا بی کے نتیجہ میں سخت کوثی، جفاکش، جال سپاری اور جھیٹنے پلٹنے کی صفات معدوم ہونے گئی ہیں۔ پھرا قتد ارکے استحکام کے لیے درباری شان وشوکت میں اضافہ ہوتا ہے، فوجی و دفاعی شعبے سلطان کی خدمت میں لگ جاتے ہیں اور ملوکیت اپنے قدم جمانے گئی ہے۔ قہر واستبدا داور تغلب و تحکم عود کر آتا ہے۔ یہ ملوکیت ریاست سے زائد بلکہ اس کی انتہائی شکل ہوتی ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک ریاست تو اس کا نام ہے کہ عوام پر حکومت قائم ہواور لوگ اس کی اطاعت کریں کی سلوکیت ریاست تو اس کا نام ہے کہ عوام پر حکومت قائم ہواور لوگ اس کی اطاعت کریں کی سلوکیت اپنے اندر سطوت و جروت اور غلبہ تو تمکن کے عناصر لازمی طور سے رکھتی ہے۔ ک

ابن خلدون کے تصور ملوکیت ہیں قابل ذکر بات یہ ہے کہ ملوکی اقتداران کے ہاں معیوب و مذموم نہیں ہے بشر طیکہ مقاصد نیک ہوں ، ملوکیت بذات خود ہری نہیں ہے بلکہ اس ادارہ کاضحے و غلط استعال اسے سے کا غلط بنا تا ہے۔ فاصل مصنف نے اس امر پر زور دیا ہے کہ اللہ نے جس ملوکیت کوممنوع و مذموم تھہرایا ہے وہ ملوکیت فاسدہ ہے جس کا مقصد غلط طریقے سے غلبہ حاصل کرنا اور اغراض وشہوات کے لیے عوام کومر کب بنانا ہے لیکن اگر ملوکیت غلبہ دین میں مخلص ہو، عبادت اللی اور جہاد فی سمیل اللہ کے لیے مسلمانوں کی مورسیت کرنا چاہتی ہوتو وہ مذموم نہیں ہے۔ اگ فاصل مصنف نے اس توجیہ میں دنیا کی تربیت کرنا چاہتی ہوتو وہ مذموم نہیں ہے۔ اگ فاصل مصنف نے اس توجیہ میں دنیا کی منتوں ، جرت اگر اللہ اور کی مثال دی ہے کہ یہ تمام چیزیں میکس مذال ورگئی ہیں بلکہ دنیا کو اگر آخرت کی جی تی ہو تو عین ثواب وعبادت ہاور توت غضب کا مظاہرہ اس کے رسول کی رضا کے لیے کی جائے تو عین ثواب وعبادت ہاور توت غضب کا مظاہرہ وشمنوں کے خلاف میدان جنگ میں کیا جائے تو رہ ومرتبہ براہ ہوا تا ہے۔ ابن خلدون نے اس سے یہ اصول مستعمل کیا ہے کہ ان تمام اشیاء کا صحیح یا غلط استعمال ہی انہیں جائزیا نا جائز یا نا خائز یا نا جائز یا نا جائز یا نا خائز یا خائز

ابن خلدون نے خلافت راشدہ کا تاریخی تجزیہ بھی کیا ہے۔آپ کے خیال میں صحابہ کرام نے ملوکیت اوراس کے لوازم سے اجتناب اس لیے کیا کہوہ کفراوراہل کفر کا شعار جھی

749

جاتی تھی اور وہ دولت دنیا اوراس کی آلائشوں سے اجتناب کرتے تھے۔ چنانچہ ابو بکڑگی خلافت عمل میں آئی اورآپ نے ملوکیت کی خوبوا پنے اندر نہ پیدا ہونے دی۔ار تداد کے خلاف آپ نے جہاد کیا اور پوراعرب آپ کے جھنٹرے تلے جمع ہو گیا پھر حضرت عمر کاز مانہ آیا اورآب نے اینے پیش رو کی مکمل پیروی کو اپنا شعار بنائے رکھا۔متعدد جنگیں لڑیں، فتو حات کی کثرت ہوئی ،عجمی دولت عربوں کے ہاتھ آئی اور پھر حضرات عثان وعلی رضی اللہ عنہما کا دوربھی ملوکیت کی آلائشوں ہے یاک رہااوروہ سادگی اور جفائشی کوایئے سینوں ہے لگائے رہے محض اس وجہ سے نہیں کہ دنیا داری اور لذات پرستی سے دین نے روکا تھا بلکہ اس کی ایک وجہ ریجھی تھی کے قریش کا کوئی خاندان ابھی تک دنیوی تعیشات ہے آشنا نہ ہوا تھا۔ وہ صحرائی زندگی کے باسی اور صحراکی روایات پرفخر کرنے والے تھے۔سادگی، جفاکشی ،خشونت و بداوت، عیش کوشی سے نفرت ان کا طرؤ امتیاز تھی کیکن دین و ند ہب کے سایے میں جب وہ آ گے بیے ہے تو فتو حات ہے ہم کنار ہوئے اقترار کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے ،روم و ایران کی جنگوں میں حاصل ہونے والی دولت نے ان کی آنکھوں کو خیرہ کردیا۔اس کے باوجود حضرت عمر پیوند گئے ہوئے کیڑے استعال کرتے رہے۔حضرت علی دولت دنیا سے بھا گتے رہے اور حضرت ابومویٰ رضی اللہ عندروٹی کھانے سے پر ہیز کرتے رہے کہ عرب اس کے بالکل عادی نہ تھے لیکن بعد میں جب بداوت وخشونت رخصت ہوگئ تو ملو کیت اور خوش حالی آگئ لیکن ابن خلدون کے مطابق بیلوکیت غلط مقصد کے لیے استعال نہ ہوئی، چنانچیملیؓ ومعاوییؓ کے درمیان اقتدار کی جنگ جوعصبیت کا تقاضاتھی ، فاضل مصنف کے نزدیک کسی د نیوی غرض یامحض انقام کے لیے نہتھی بلکہ محض ان میں سے کسی ایک کی اجتهادى غلطى تقى اوردونوں فريق برسرحق تھے۔

فاضل مصنف کے نزدیک حضرت معاویہ ٹے ملوکیت کا جولبادہ اوڑ ھا، آمرانہ روش اور شان وشوکت کی جو پالیسی اپنائی وہ ان کی مجبوری تھی۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو بنوا میہ ان کے پرچم تلے جمع نہ ہوتے اور افتر اق وانتشار اور سیاسی لا قانونیت ولا مرکزیت پھیل جاتی جو بہر حال نالپندیدہ تھی۔ اس لیے امیر معاویہ ٹے اس اقدام پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکا یا ای طرح فاضل مصنف کے مطابق امیر معاویہ کا اپنے بیٹے یزید کوخلافت کے لیے نامزد کرنا بھی غلط ندھا کیوں کہ دوسری صورت میں انتثار پھینے کا خدشہ تھا۔ مروان بن تھم اوران کے صاحبزاد ہے، ابن خلدون کے مطابق گرچہ بادشاہ تھے کین ان کی سیاست ظلم وجور کی سیاست ندھی بلکہ تق کے مقاصد کے لیے یافتنوں کی سرکو بی کے لیے دقف تھی۔ فاضل مصنف حضرت عمر بن عبدالعزیر اللہ کے دور تک کی سیاست کو جائز، برخی اور شیخ قرار دیتے ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیر اللہ نے تو خلافت راشدہ کی طرز پر حکومت کی کین ان کے پیش رؤوں نے بھی ملوکیت کے باوجود تھے مقاصد کو ہمیشہ سامنے رکھا۔ البتہ پانچویں خلیفہ راشد کے بعد جولوگ برسرافتد ارآئے انہوں نے ملوکیت کے ادارہ کو دنیوی اغراض و خلیفہ راشد کے بعد جولوگ برسرافتد ارآئے انہوں نے ملوکیت کے ادارہ کو دنیوی اغراض و مقاصد کے لیے استعمال کیا اور اسلان کے طرز عمل کو بھلا کر انہوں نے شاہانِ عجم کی پیردی مقاصد کے لیے استعمال کیا اور اسلان کے طرز عمل کو بھلا کر انہوں نے شاہانِ عجم کی پیردی کو شروع کردی ہے۔

اس تاریخی تجزید کے بعد آخریس فاصل مصنف نے لکھا ہے کہ:

دواب آپ نے اندازہ لگایا ہوگا کہ خلافت کس طرح ملوکیت میں تبدیل ہوگی اورخلافت کے معنی محض یہ باتی رہ گئے کہ دین کو اختیار کیا جائے اور حق ہوئی اورخلافت کے داستے کی پیروی کی جائے۔ اس وقت اتنی تبدیلی واقع ہوئی کہ محرک حاکمہ جودین تھااب محض عصبیت تک محدود ہو کررہ گیا اور تھواراس کے ہاتھ میں آگئی۔ معاویہ مروان اوراس کے بیٹے عبدالملک اور بنوعباس کے دوراول کے خلفاء ہارون رشید اوراس کی بعض اولاد تک یہی حالت باتی رہی لیکن اس کے بعد خلافت کے مفاہیم مٹ گئے۔ بس اس کا نام باتی رہا اورخالص ملوکیت کے بعد خلافت کے مفاہیم مٹ گئے۔ بس اس کا نام باتی رہا اورخالص ملوکیت نے اس کی جگہ لے لی۔ دید بہ اور تحکم اپنی انتہا کو بیٹنے گیا اور دہ شہوات واغراض دینویہ کی تجمیل کے لیے استعال ہونے لگا۔ پہلے خالص خلافت قائم تھی ملوکیت با ہم منم ہوگئیں اور اس کے بعد ایک ایسا دور بھی آیا کہ بس ملوکیت با ہم منم ہوگئیں اور اس کے بعد ایک ایسا دور بھی آیا کہ بس ملوکیت با ہم منم ہوگئیں اور اس کے بعد ایک ایسا دور بھی آیا کہ بس ملوکیت ہی رہ گئی کیوں کہ خلافت کی عصبیت اور ملوکیت کی عصبیت میں کا ملوکیت کی عصبیت میں کا مل جدائی ہوگئی تھی ہے ہے۔

ملوکیت کی اس تو جید و تعلیل کے پیچے ابن خلدون کا تصور پا وراسٹیٹ بھی کا رفر ما ہے۔
ہم دکھے سے ہیں کہ علامہ موصوف نے کس طرح ند ہب اور عصبیت کے حسین امتزاج سے
ریاست یا مملکت کا خاکہ پیش کیا، ماور دی ، ابن جماعا ورابن تیمید وغیر ہ نفکرین نے قرآن و
سنت کی روشنی میں ریاست کا ایک نظریاتی تصور دیا اور کوشش کی کہ ریاست قرآن وسنت کے
مثالی نمونہ میں مرغم رہے، گرچ بعض انحوافات اور زھستیں بھی ان کے ہاں نظر آتی ہیں تا ہم
مجموعی حیثیت میں وہ قرآن وسنت کو اپنا رہنما بناتے ہیں وراسی معیار پر ہرتصور کو پر کھتے
ہیں۔ ابن خلدون اس بحث میں جانے سے گریز کرتے ہیں اور مسلم سلطنوں کا تجربی مطالعہ
ہیں۔ ابن خلدون اس بحث میں جانے سے گریز کرتے ہیں اور مسلم سلطنوں کا تجربی مطالعہ
اور ملوکیت ، جس کا اسلام کے شورائی نظام میں کوئی مقام نہ تھا اور جوعہدر سالت اور خلافت راشدہ
کے تاریخی تعامل سے یکسر انحواف کا نتیج تھی ، اس کی بھی تو جیہ پیش کرنے گئے ہیں۔

حکومت کے وظا کف

ابن خلدون چوں کہ شریعت اور دنیاوی سیاست کے امتزاج کو ملوکیت کے لیے مناسب ادرموزوں قرار دیتے ہیں اس لیے ان کی نگاہ میں حکومت کے فرائض اور وظا کف حیات بھی شرعی اور دنیاوی اصناف پرمچط ہیں۔ بنیا دی طور پر انہوں نے تین ذمہ داریاں حکومت کی گنائی ہیں:

۱- دین و ند بهب کا تحفظ لیعنی اقامت صلوق، ایتائے زکوق، اقامت حدود وتعزیرات کا اجتماعی وملکی سطح پراتظام کرنا۔

۲- سیاست دنیا، بعنی امن وامان کا قیام، دفاع، نوجی و عسکری امور کی نگهرداشت به ۳- مصالح عامه کی رعایت ۲^۸

ابن خلدون نے سیاست دین میں تمام شرعی وروحانی امور کوشامل رکھا ہے۔ قضا و افتاء کا شعبہ، عدل ومساوات کو بریخ کامعاملہ، نماز پٹے وقتہ اور صلوقہ جمعہ وعیدین اور دوسری عبادات کا اہتمام خلیفہ کے فرائض میں شار کیا ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کی ادائیگی کے لیے حکمہ احتساب کا قیام بھی اس میں شامل ہے۔ ابن خلدون نے 'ان العمر ان البشری لا بدله من سیاسة پنتظم بها أمره ''
کی سرخی کے تحت ایک پوری فصل قائم کی ہے۔ اس میں اتبوں نے دین و دنیا کی سیاست کا
بہترین نمونہ طاہر بن حسین کے اس خط کے مضمون کو قرار دیا ہے جو انہوں نے اپنے
صاحبزاد عبداللہ بن طاہر کے گورنر بن جانے پراسے لکھا تھا۔ اس خط میں سر براہ حکومت
کے اوصاف و خصائص بیان کرنے کے ساتھاس کی ذمہدار یوں پر بھی روشنی ڈالی گئ ہے۔
اس خط میں مکتوب نگار نے مندرجہ ذیل و ظا کف حکومت کے شار کرائے ہیں:

اس رعایا کی جان و مال، عزت و آبر واور حقوق کا تحفظ سربراہ حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس ذمہ داری کا اصل محرک آخرت کی نجات اور اللہ کی رضا کا حصول ہے۔ یہ مقصد اس وقت پورا ہوسکتا ہے جب کہ مجرموں کی کڑی گرانی رکھی جائے اور سزا کے مستحق افراد کو سزا دینے میں کسی قتم کی مداہنت ، تاخیر اور چیمس سے کام نہ لیا جائے۔ اگر اس سلسلہ میں کو تا ہی برتی گئی تو حکر ان کا اعتماد اٹھ جائے گا اور عوام اس سے مایوس ہوجا کیں گئے۔

۲- حکرال عدل وانصاف کو ہر حال میں قائم کرے، حق دار کواس کاحق ملے اور ظالم کو اس کے ظلم کی سز اجھکٹنی پڑے۔ بلا وجہ خوں ریزی اور سخت میری سے پر ہیز کرے اور انہیں ہر حال میں امن وراحت پہنچانے کا اہتمام کرے۔

۳- ہرحال میں میاندروی کی پالیسی اختیار کرے۔اعتدال اور تو ازن سب سے زیادہ سود منداور بارآ ور حکمت عملی ہے۔ حکمر ال کو جا ہے کہ نہ زیادہ تخی کرے نہ بز دلی دکھائے بلکہ جہال درشت اور سخت اقد امات کی ضرورت ہے سوچ سمجھ کروہ قدم ضرورا تھائے اور جہال نرمی اور رحم دلی ہے کام چل جائے وہاں شفقت وراؤنت کا مظاہرہ کرے۔

یں روز اور کا اس کی معین میں میں ہور کا احساس، ساج کے کمزور طبقات کے ساتھ خصوصی رعایت ایک حکمراں کے استحکام مملکت کے لیے سب سے زیادہ کا آ مطریقہ ہے۔ اس سے دین کے قیام اور سنت کے احیاء کا فریفتہ بھی انجام پائے گا۔ کارآ مدطریقہ ہے۔ اس سے دین کے قیام اور سنت کے احیاء کا فریفتہ بھی انجام پائے گا۔ ۵۔ بیت المال کوخدا کی امانت اور عام مسلمانوں کی ملکیت سمجھے۔ اسلام کی تعمیر وترتی میں اس کی دولت استعال کرے۔ رعایا کی فلاح و بہود، حقوق کی ادائیگی و مکہداشت، ضرر رساں

چیزوں کو ہٹانے اورختم کرنے اورعوام کی معاشی حالت کو بہتر بنانے اوران کی بنیا دی ضروریات کی بخیل کرنے میں بیت المال کی رقوم د جائیداد کام میں آئے۔اس سے خدا کا فضل بڑھ**گا**، اس کی نعمتیں مزید نچھاور ہوں گی اور سلطنت کی دولت میں بڑھوتری آئے گی۔ ۲- فقهاء، دین کاعلم رکھنے والے خدا ترس حضرات اور تج به کار افراد سے ضرور مشور ہ کرے البتہ بز دلوں اور کنجوں لوگوں کومشورہ میں شر یک نہ کرے کیوں کہان کا ضرر نفع ہے زیادہ ہادر تک دلی اور تنجوی سے بر ھرکوئی چیز نسادانگیز نہیں ہوسکتی۔ جات اور دفاتر کامعاینه کرتار ہے۔ رزق کے دروازے ان کے لیے ہمیشہ کشادہ رکھے اور انہیں بھی معاشی افلاس کا شکار نہ ہونے دے۔ان کا افلاس دور ہوگا تو حکمراں کی قوت میں اضافہ ہوگا اور حکمراں کے لیےان کی اطاعت اور وفا داری کا جذبہ مزید استوار ہوگا۔ان کے اندراطمینان وسکون پیدا ہوگا اور نجاح وفلاح کے لیے حالات زیادہ سازگار رہیں گے۔ ۸- خراج، جزیه اور فتوحات کی رقم حقداروں میں تقسیم کرے اور اس سلسلہ میں مکمل انصاف، برابری ادرعدل کوسامنے رکھے تقسیم میں کسی شریف، مالدار، حاشیہ نشین ادرمقرب کوتر جح نہ دے بلکہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ کرے۔ 9- باتدبیر، تجربه کار علم سے سلح ، سیاست کے ماہراور یاک دامن ویا کباز افراد کوولایت یا دوسری ذمہ داریاں تفویض کرے اوران گورنروں اور عمال حکومت کواچھی تنخواہیں دے تاکہ دوسری تمام مصروفیات ہے بے نیاز ہوکروہ امور ریاست کا نظام وانصرام کرسکیں کے 🗠

دوسری تمام مصروفیات سے بے نیاز ہو کروہ امورریاست کا انتظام والفرام کر سکیں ہے کے مندرجہ بالا تجزیہ سے بینیجہ نکالناغلط نہ ہوگا کہ ابن خلدون نے جس ریاست کا خاکمہ ۔ پیش کیا وہ شریعت سے ہم آ ہنگ ہونے کے بجائے ریاست بالقُوۃ سے زیادہ قریب ہے کیوں کہ قرآن وسنت کے نظریات وتصورات کی جگہ اُن کی مفروضہ ریاست میں قوت و

طاقت کی کارفر مائی زیادہ نظر آتی ہے <u>۵</u>۸

120

حواشی و تعلیقات

١- مثال كطور برمندرجه ذيل تحقيقات كامطالعه كيجية:

- (i) Bukhsh, S. Khuda, "Ib Khaldun and His History of Islamic Civilization", Islamic Culutre, Hyderabad, 1927.
- (ii) Ghibb, H.A.R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Philosophy", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 1933-5.
- (iii) Enan, Mohammad Abdullah, Ibn Khaldun, His Life and Works, Lahore. 1941
- (iv) Rosenthal, Erwin, Ibn Khaldun, A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century. John Rylands Library, Manchester Bulletin, 1940, Vol. 24.
- (v) Schmidt, Nathanicl, Ibn Khaldun, New York, 1930,
- (vi) The Manuscripts of Ibn Khaldun, American Oriental Society Journal, New Haven, 1920, Vol. 46.
- (vii) Syrier, Miya, "Ibn Khaldun and Islamic Mysticism", Islamic Culture, Hyderabad, 1947, Vol. 21.
- (viii) Issawi, Charles, An Arab Philosophy of History, London, 1950
- (ix) Lacoste, Yves, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World War, London 1984.
- (x) Sattar, E.M., Ibn Khaldun, The Author of the Muqaddimah, Dacca,

1980.

Khadduri, Majid, War and peace in the Law of Islam, Baltimore, 1955, pp. 71-72.

"Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. For, war consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will be contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time, is to be considered in the nature of war; as it is in the nature of wealth, lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination there to of many days togather: so the nature of war consisteth not in actual fighting but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is the peace. (Hobbes, Leviathan, Chapt.13) See also Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes Oxford, 1936. pp. 160-3.

Sir Henry Maine, International Law, London, 1888, p. 8.

- ل متعدد قرآنی آیات اس سلسله مین واضح بین، مثال کے طور پرد کیھئے: سورہ شوریٰ: ۱۳، توبه: ۳۳، فتح: ۲۸، صف: ۹۔
- ع إِنَّ الله يَا مُركُمُ أَنُ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ اللهِ آهَلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمُ بَيْنَ النَّاسِ أَنُ تَحُكُمُوا بِالْعَدُلِ (نَاء: ٥٨)

127

وَلَوُ أَنَّ أَهُل الْكِتَابِ الْمَنُوا وَاتَّقَوا لَفَتَحُنَا عَلَيْهِمُ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ
 وَالاُرُضِ. (١٩/١ف:٩٦)، وَآنُتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمُ مُؤْمِنِيْنَ. (آلعران: ١٣٩)، وَيَاقَوْم اسْتَغُفِرُوا رَبَّكُمُ ثُمَّ تُوبُوا اللَّهُ يُرُسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمُ
 مدُدَاد آ. (اور: ١١)

Rosenthal, Erwin, Political Thought in Medieval Islam. An

Introductory Outline, Cambridge, 1962, P.84.

العند الم Power- State في الم Power- كي لي

Governed by Law of Casuality, and itself Necessary Human Institution Political and Social Unit

کے الفاظ استعال کیے ہیں۔

- ال ابن خلدون ، المقدمه ، مطبعة مصطفى محرم مربصل ٢٨ في انقلاب الخلافة الى الملك ص٢٠١ ٢٠٩ -
 - - سل ابن ظرون، المقدمة ، محوله بالا ، ص ٣٥ ٨٨ ـ
- سال ابوم معبدالله بن مسلم بن قتيبه الدينوري، عيدون الاخبيار، وزارة الثقافة والارشادالقوى مصر، الجلد الاول، كتاب السلطان ص ١-٢٠١٠
 - ها تفسمصدر،ص ح،ط
- ۲۱ ایواهرالفارانی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة ، تقتریم و حقین البیراهری تادر، بیروت، ۱۹۵۹م ۲۰ و ارانی کرتا یه و کار و احد من الناس مفطور علی انه محتاج فی قوامه و فی آن یبلغ أفضل کمالاته الی اشیاء کثیرة لا یمکنه أن یقوم بها کلها هو و حده."
 - كل رسائل اخوان الصفاو خلآن الوفاء، بيروت ١٩٥٧م، جلداول ص ٢٢٣-٢٢٨

- 1/ نفس مصدر، جلد سوم ، ص ۴۹۳ ۴۹۸
- وإ نفس مصدر ، جلداول بص٢٦٦ -٢٧٢
- مع نفس مصدر م ۱۵۸-۱۵۱ ۳۰۵-۳۰۵ منعت و تجارت کی بحثوں کے لیے دیکھئے نفس مصدر می ۲۷۱-۲۹۳
- اردو دائر کا معارف اسلامیہ نے طرطوشی کی اس سیاسی تصنیف کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ سیاست اورامورسلطنت کے متعلق ایک تم کا رسالہ جو ۱۲ ابواب میں خاصی دلچسپ کہانیوں کے ایک بہت بڑے مجموعے پر شمل ہے، یہ کتاب ۱۸ رختبر ۱۳۳۱ یوفسطاط کے مقام پر کممل ہوئی اوراس نے اپنے مربی وزیرالمامون ابوجمہ بن البطائحی الا موی کے نام سے معنون کیا۔ دیکھے تفصیل سے مصنف کی حیات و خدمات کے لیے: اردودائر کا معارف اسلامیہ، دانش گاہ بنخاب لا ہورجلد اول ۱۹۲۰ یوٹر ۱۳۳۳ این الی ترند قد میں ۔
 - ۲۲ ابن خلدون ، المقدمه ، محوله بالا ، ص ٢٠٠
- ٣٣ علامة عبد الرحمٰن بن عبد الشرائشيرزى، كتباب المنهج المسلوك فى سياسة الملوك، مطبعة الظابر، قابره، ١٣٢١ه، ص٢- ٤
 - ۲۲۰ نفس مصدر، ص۹-۲۰
 - ۲۵ نفس مصدر جس۲۷ ۸۷
 - ۲۲ نفس مصدر جس ۱۰۲-۲۰۱
 - مع نفسمصدر م ما•ا-سماا
- ۲۸ مصنف کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے: اردو دائرہ معارف اسلامیہ بحولہ بالاجلداول، ص۵۸۵-۵۸۵
- وع محمر بن على بن طباطباء تساريخ الدول الاسلاميه (كتساب السفرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية) بيروت، ١٩٦٠م ص ١٥
 - ٣٠ نفس مصدر بص ١٤
 - اع نفس مصدر بص ۲۸ -۳۲

۳۲ نفس مصدر ج ۳۲۰-۲۰

mm نفس مصدراس

سے ابولھرفارانی کے نزدیک انسان خودغرض، جاہ پسنداور جھگڑالودا تع ہواہے کیکن سامانِ زندگی کی فراہمی اور معاشرتی ضروریات کی بھیل کی ضاطر مجبوراً اپنی فطرت کود بائے رکھتا ہے اور دوسروں سے تعاون مجبوری کی وجہ سے کرتا ہے۔ (الفارانی، حوالہ بالا م ۹۲)

۵ ابن خلرون ، المقدمه ، حواله بالا ، ص ۳۲

۳۳ نفس مصدر، ابن خلدون نے درندہ جانوروں سے خاص طور سے مدافعت کے لیے ایک گروہ کی موجود گی ضروری قرار دی ہے۔

سے تقس مصدر بھے ہے۔

۸۷ نفس صدر ص ۸۷-۸۷

وس نفس مصدر بص ١١ - ٩٥ -

مع تفسمصدريس ١−٨٤

Sabine, George H., A History of Political Theory, Oxford and IBH

Publishing Co., N. Delhi, 1973, P. 690

Karl Marx, The German Ideology, Eng. trans. by R. Pascal, New 27

York, 1939, pp. 14 f.

"According to the materialistic conception of history the factor which is in last instance decisive is the production and reproduction of actual life. More than this neither Marx nor I have ever asserted. But when any one distorts this so as to read that the economic factor is the sole element, he converts the elements into a meaningless, abstract, absurd phrase. The economic condition is the basis, but the various elements of the superstructure - the political forms of the class contests, and their results, the constitution, the legal forms, and also all the reflexes of these actual contests in the brains of the participants, the

political, legal, philosophical, the religious views all these exert an influence on the development of the historical struggles, and in many instances determine their form".

Quoted by E.R.A. Seligman. The Economic Interpretation of History, 1902, p. 142.

سس ابن خلدون، المقدمه، حواله بالا، ص ١١ - ٩٥

29 چنانچدرسول الله صلى الله عليه وسلم فرمايا ب:

(۱) المـلّهُمَّ اِنّی اعوذبك من الكفر والفقر. (ابوداؤد) (اےاللہ میں *کفراورفقر* وفاقہ سے بناہ جا ہتا ہموں)

(٢) اللَّهُمَّ انَّى اعوذبك من الفقر والقلة والذلة (ابوداود، سَالَى ، ابن اجر)

۲سے نی صلی اللہ علیہ وسلم نے غربت و شک دئتی کے دباؤ کی شدت اور انسانی کر دار پراس کے اثر ات کو داضح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

خُـذِ العطاء مادامَ عطاء فاذا صارَ رشوة فلا تأخذوه ولستم بتاركيه تمنعكم الحاجة والفقر. (الطبراني)

(عطیہ جب تک عطید رہ تو لے لواور جب وہ دین کے خلاف رشوت بن جائے تو ہرگزنہ لوگرتم اسے چھوڑتے نظرنہیں آتے کیوں کہ حاجت اور تنگ وی تنہیں اس کے چھوڑنے ہے روکتی ہے۔)

ا یک قرض دار پراس کا قرض اخلاتی اعتبار ہے کس طرح اثر انداز ہوتا ہے؟ اس ضمن میں آپ سلی اللہ علیہ وکئی قرض لیتا ہے تو وہ بات کرنے میں جموٹ بولٹا ہے اور جب وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلائی کرتا ہے۔' (صحیح بخاری)

یے امام محمد بن حسن شیبائی کے متعلق روایت ہے کہ ایک روز ان کی ملازمہ نے انہیں کسی علمی مجلس میں اطلاع وی کہ' گھر میں آٹاختم ہو گیا ہے' آپ نے اسے فر مایا'' اللہ تخفیے غارت کرے تو نے میرے د ماغ سے فقہ کے چالیس مسائل ضائع کردیۓ'۔

علامه يوسف قرضاوى ف الي تعنيف مشكلات الفقر وكيف عالجها الاسلام "

میں بیرواقع نقل کیا ہے۔ اردوتر جمد کے لیے دیکھئے: عبدالحمید صدیقی، اسلام کا معاثی تحفظ، مرکزی مکتبداسلامی، دہلی ۱۹۸۱م، ص ۱۵–۱۸

۲۰۹-۲۰ تفصیل کے لیے دیکھئے: مجیر خدوری، حوالہ بالا ، ص ۲۰۱-۲۰

وص الفاراني، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، والم بالاص ٩٦

وق قرآن كبتاب: بَعْضُكُمُ لِبَعْض عَدُقٌ. (ط: ١٢٣)

قرآن: سورة بقره: ۲۵۲، وَلَوْ لَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بِبَعْضِ لَّفَسَدَتِ الْآرُضُ

۵۲ ابن خلدون، المقدمه ، حوالا بالا ، ص ۲۳ – ۲۳ ـ

Aristotle, Politics, Book 1, Chap. 2. (Ernest Barker's translation).

"I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this, is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he can not be content with a more moderate power: but because he can not assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquistion of more".

(Thomas Hobbes, Leviathan, Chap. II)

"I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner This is the generation of that great Leviathan. or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, our peace and defence".

(Ibid., Chap. 17)

"Covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all".

MI

22 نفس مصدر، باب جہاردہم

Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam, op. cit., p.7.

۵۹ قرآن کریم ،سوره پوسف: ۱۴،۸ L

٠٤ ابن خلدون ، المقدمه ، حواله بالا ،ص ١٢٨

ال نفس مصدر على ١٢٨-١٢٨

۲۲ نفس مصدر بص ۱۳۱۱-۱۳۳۳

۳ نفس مصدر بص ۱۵۸

۳ تفس مصدر م ۱۵۹-۱۲۱

۲۵ نفس مصدر بص ۱۷-۱۷۱

٢٢ نفس مصدر ص ١٤١

على تفس مصدر بص ١٤٥ - ١٤١

۸لے تفصیل کے لیے دیکھئے،نفس مصدر، دوسرے باب کی بائیسویں فصل ،ص ۱۳۵–۱۳۷، نیز کتاب اول کی تیسری فصل ص۱۵۳

۲۹ تفصیل کے لیے دیکھئے نفس مصدر، کتاب اول کے تیسرے باب کی گیار ہویں فعل ص ۱۲۷

Rosenthal, Political Thought in Medieval کے لیے دیکھتے۔

Islam op. cit.. pp. 84-109

اکے ابن خلدون، المقدمه، حوالا بالاص ١٨٥

۲ے نفس مصدر، ص ۱۹۰-۱۹۱

۳۷ قس مصدر ص ۱۹۱-۱۹۲

س کے نفس مصدرص ۱۹۳

22 نفس مصدر بص ١٩٥-١٩٢

۲۷ نفس مصدر ج ۲۰۰۱ سه ۳۰

23 نفس مصدر م ١٩٠١ سياست كي بار عيس مصنف كاتبره بيب كه لانسه ننظر

بغیس نبور الله ومن لم یجعل الله له نوراً فما له من نور -(بیسیاست اس لیے ندموم ہے کرا پی تمام نفع رسانیوں کے باوجود یہ بغیراللہ کی روشیٰ کے دیکھتی ہے اور جے اللہ روشیٰ ندد ساس کے لیے کوئی روشیٰ نہیں ہے)

۸کے نفس مصدر، ص۳۰۳

9 کے کارل مارکس کے اس نقطہ نظری تشریح کے لیےد کھنے:

Sibley, Mulford Q., Political Ideas and Ideologies, Delhi, 1981, pp. 464-465

۱۳۹ ابن خلدون، المقدمه، حواله بالاص ۱۳۹

۸۱- نفس مصدر، ص۲۰۳

۸۲ نفس مصدر، ۲۰۲

۸۳ تفس مصدر، ص ۲۰۲

سم کے نفس مصدر،اس کے بعد مصنف نے اموی وعباس سلطنق کا تفصیل سے تجزیہ پیش کیا ہے اور نتیجہ میہ نکالا ہے کہ ملوکیت اگر اسلام کے مقاصد کے لیے کا م کررہی ہوتو جائز اور درست ہے۔

۵۵ نفس مصدر ، ص ۲۰۸ ـ

۸۲ نفس مصدر بص ۲۱۸

۸۷ نفس مصدر بس ۲۰۰۷ – ۲۱۱۱

Rosenthal, op. cit., p. 92

مسلمانوں کی سیاسی فکر کے ارتقا کے میدان میں خدمات کے لیے دیکھنے راتم کی کتاب "
''اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین - پہلی صدی سے شاہ ولی اللہ دہلوی تک''،القلم پبلی کیشنز کشمیر، تتبر
ال ۲۰ ع، صفحات ۲۲ ۲۲

اشادیه شخصیات،تصورات،اصطلاحات

۲۳:"jŧĩ"	ابن السكيت: ١٩٨
«معلّم اول": ۱۸۲	ابن الطيلسان، ابوالقاسم: ١٢٧
''روح وعقل ارسطو'':۱۸۳	ابن العميد :۲۲۰۲۰
"مجانست":۲۳	ابن الهيثم : ۱۱۴،۹۹،۹۸
''مطابقت معمول'':۲۳	ابن الهيثم كانظر بيقيم : ٢٢
"مؤرخ تهذیب": ۲۳۰	ابن الهيثم كانظرية تشلسل: ٩٨
'' ۾ خص اپنا حا کم'' کا نظريي:٢٦٩	ابن باجّه:۱۱۵٬۱۱۵،۱۱
الف	ابن تومرت:۳۶
ابراجيم وبالميز :۱۲	ابن تيمية :۲۷۱،۱۹۷،۲۲،۱۳۸
ابن الي اصيعه :۱۳۳،۱۳۱،۱۲۲	ابن جماعه:اسما
ابن الې رندقه :۹ ۲۷	ابن حزمٌ :۳۰،۳۰،۲۹،۲۳،۳۰
ابن الاثير:٢١٦	ابن خلدون:۳۲،۱۲،۱۹۳،۱۹۳،۱۹۳،۱۹۵،۱۹۲،۱۹۲
ابن الآبار:۲۲،۱۲۲،۱۲۲	۱۹۷۰ ۱۹۹۰ ۲۰۲۰ ۳۰۲۰٬۳۰۲، ۲۰۲۰ ۲۰۲۰ ۲۰۲۰
ابن عبدالبر: ۱۹۹	0.41. • 17.117.177.177.177. 177. A17.017
ابن الحاجب:۱۹۸	177, 777, 777, 677, 277,677,•77,177,
ابن الخطيب: • ١١،١١١،١١٠	777, 777, 677, 777, 677, 177, 777,

71/1

اين سلامة قلعه: 190

ابن سمعون: ۱۲۵

ابن سینااور بیکن کانظریهٔ تسلسل:۱۰۲

ابن سینا:۱۱،۵۱،۱۷،۸۲،۸۱،۷۰۱،۲۱۱،۲۱۱،۲۱۱

211,641,641,641,141,141,141,141,741

174619+611961117612+617+

ابن الشريف، ڈاکٹر:۱۱۴۰

ابن طباطها مجمه بن على: ۲۵۱

ابن طفیل کی تفسیر کشف: ۱۲۵

ابن طفیل: ۱۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۱،

12 Jan 271 271 271 671 671 471 471

19+c1A Y

ابن طقطقی:۲۵۲،۲۵۱

ابن عبدالحكم:۲۱۹،۲۱۲

ابن ماجه: 9 ۲۷،

این ما لک:۱۹۸

ابن مزنی:۱۹۴

این مسره: ۱۲۵

اين مقفع: ٢٣٩

ابن ملك شاه: ۲۵۰

, to 0, to 7, to 7, to 4, trg, tro, trr, trr

177777771774.009.10A.10Z.107

۵۲۲، ۲۲۲، ۲۲۲، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۱، ۱۲۲،

۳۸۲٬۲۷۷،۲۷۷،۲۷۹،۲۷۹،۲۷۹،۲۸۰ این سینا کانظریهٔ استقراء :۸۲

ابن خلدونی عصبیت کامفهوم:۲۶۰-۲۶۳

این راوندی: اس

ابن رشد کاار مسحیت پر:۱۸۵

ابن رشد کی غلط نبی: ۱۸۸

ابن رشد کااعتراف ابن زهر: ۱۲۸

ابن رشد کی نقعی مہارت: ۱۲۷

ابن رشد کی تنقید ظوامر:۲۲۱

این رشد: ۱۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۲۵، ۲۱، ۲۱، ۲۱،

שאו אחן פאן דאו גאו און פאו בפו

17217171767767767667676767676

120124127127121120119117

12777774719747977797777777

19149441841841841884188

این رشنق: ۱۹۸

ابن زیر:۱۲۸

110

ابن منظور: ۱۲۰	ابوموی رضی الله عنه:۲۲۹
ابن ہشام، جمال الدین:۲۱۲،۱۹۸	ابویجیٰ(حاکم قرطبه):۱۳۱
الوحمد بن البطائحي ،المامون: ٢٧٧	ابوليقوب بن عبدالمومن: ١٢٨
ابواتحق:١٩٥	ابو پوسف منصور بالله: ۱۳۰۰
ابوالعباس(تونس):۱۹۹	اتصال اورانفصال كاجتماع: ١٣٧
ابوالقاسم: ۱۲۵، ۱۲۷	اجتهاد کامفهوم:۲۴،۵۲
ابوالنور ،عبدالو ہاب: ۴۰۰	اجتهاد-خلافت کی شرط:۲۲۵-۲۲۲
اپویکر":۲۲۹،۲۲۳	اجماع-مجت:۲۶،۲۵
اپویکرمحمد:۱۹۳	اجماع صحابه دتا بعين:۲۶۳
ايوتمام: ١٩٨٠ ا	اجماع عملیات میں:۹۵۹،۱۲۹
ابوجعفر بن عبدالعزيز: ١٢٥	اجماع مختلف فیدہے: ۱۸۷
الوحمو ثاني: ١٩٥	اجماع اورتکفیر: ۱۲۰
الوداؤر: ٢٨،١٣،٩ ٢٤	احتساب کامحکمہ:۱۷۱
ابوز کریا:۱۹۳	اخلا قیات ، علم کا سُنات کی :۳۸،۱۶۳
الوز بره ،محمد: ١٣	اخلاقیات مملکت کے حسب حال ۲۳۹
ابوسالم،سلطان:۱۹۹،۰۰۰،۹۹۹	اخوان الصفا كامفهوم علت:٩٣
ا يوعيدالله: ١٩٥	ادب عربی کی اساس کتب:۱۹۸
ابوعنان،سلطان:۱۹۹٬۱۹۴	ارامی زبان:۲۳۵
الوغوانه: ٢٠٩	ارتداد کے خلاف جہاد:۲۲۹
الوحمه بن مغيث: ١٣٠	ارتفا قات كانظريه: ۲۳۸-۲۳۹
ابومروان:۱۲۵، ۱۲۸	ارسطو: ۱۵، ۱۷، ۹۲، ۹۵، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰

MY

102,1797,1127,1172	124120117-1116611861170117
سیننگار :۱۲	اشتقاق:۲۰
سپنوزا:۴۸۱،۰۱۹	اشراتی معرفت:ا ۱۷
ا پین میں نفرانی ملکتیں: ۲۱۷	اشعری استدلال سے ابن رشد کی بے اطمینانی: ۱۷۱
ستدلالي عليت: ١٥٠	اشخت،این:۲۷۳،۲۳۶
استشر اتی مطالعات:۲۴۲	اصحاب الاصول: ١٢٨
استقراء:۱۳،۱۳،۱۵۲، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۲۷،	اصفهانی،راغب:۳۲،۳۳
اک،۲۲،۲۲،۲۲، ۲۵، ۲۷،۲۲،۲۱	اصلاح وتجدید، ابن تیمید کے ذریعہ: ۱۹۷،۲۲
٠٨،١٨،٢٨،٣٨، ٥٨، ٢٨، ١٨، ١٨، ١٩،	اصلاح وتجديداورعليت:۲۲
79,00,00,00,00,000,000,000,000,000	اصلاح تح یکات پر تنقید: ۵۰
120-421-41-411	اصولیین کا اختلاف مغربی فلاسفه سے:۱۰۱
استقرائی استدلال کے تین مسائل: ۱۰۰	اصولتین کانظریه قیاس:۱۱۵
اسرائیلی مآخذ:۲۱۵	اصولتين مسلم: ١١٥،١١٠
اسلامی استدلال، خارجی اثرات پر:۲۸۱	اضافیت کانظریه ۱۱۳٬۱۷۵٬۱۳
اسلامی تاریخ اورنظریهٔ عصبیت:۲۶۱	اظهارِدين:۲۴۳
اسلامی عقلیت: ۱۳۵٬۱۴۴٬۱۵	اعلائے کلمة الله: ۲۴۳
اسلامی منطق:۱۸۵	افتراق میں باہم لزوم کااصول:۱۰۳
اسلام ،عزمی:۱۲۱	افزائش اسلحه کی دوڑ:۵۵
ا ساعیلی تحریک:۲۹	اللاطون :۲۴۳،۱۸۳،۱۳۷۱ ،۲۴۳،۱۸۳،
اساعيل مجمد تما دالدين:۱۱۸،۱۱۳	720,572
اشاعره:۱۰۰۰،۱۰۰۰،۲۰۰۰،۲۰۰۷،۲۰۰۸ الزارور	ا قالیم ہفتہ:۲۳۴-۳۵

11/4

ا قامت تعزیرات:۲۷۱	الل باديه:۲۵۸
ا قامت حدود:۲۷۱	ائل بربان:۱۲۳
ا قامتِ صلوط ق: 121	الل تاويل: 10، 10، 10، 10
ا کویناس، قفامس: ۱۲۹۰ میران ۱۸۸۰ ۱۸۳۰ ۱۸۸۰	الل تصوف: ١٤١٥ ما ١٤١٨ ١١
امام صادق کی علّیت پر تنقید:۹۴،۲۹	الل سنت:۱۹۵،۲۳
ا ما مختی: ۳۰	الل علم: ١٦٠١٥ م١٢٠١٥ ٢٥٨ ، ٢١٣٠١
امامت اوراس کی شرا نط: ۲۴۸	ואט טונים:מוזי מדיים
امام،عبدالفتاح امام: ١١٨	ابل منطق: 9 ساء
امانت کا قرآنی/سائنسی تصور:۴۸	اچائے زکلوۃ:اسے
امت کاتصور:۲۵۲	ایٹم کی تر کیب: ۷۷
امر بالمعروف ونهى عن المنكر : ٢٧١،٢٣٧	الایجی ،عضدالدین:۲۲
امین عثان (ڈاکٹر):۱۹۰،۱۳۵	اييادى، چاركس:٢٤٦
انبیاءاورسیاست:۲۶۴	اینجلز، فریڈرک:۲۵۵
انڈین کونسل آف فلاسوفیکل ریسرچ:۱۲	آ دم عليه السلام:١٠٧،٥٩،٥٢،٥٣
انسانی سفر کے تین ادوار:۵۳	آسٹریائی مششرق:۲۲۹
انسانی علوم : ۲۱،۵۸	آنسٹائن،البرٹ:۱۱۳
انسائيگوپيژيا،طب کی: ۱۲۷	آ ورد (کلام ابن خلدون میں)۹ ۲۰ –۲۱۰
اندکس میں متکلمین کے تین گروہ: ۱۹۵	آیت استواکی تاویل: ۱۵۸
انطون،فرح: • ١٩	(•)
او پین ہائیر:۱۲	باطنیه:۱۲۵،۲۹،۱۵
الاهواني،احد فؤ اد:۱۳۵، ۱۳۷	باطنىياورمجوس:۲۹

MA

باقلًا ني ، ابو بكر:٣٦٣	بنوسبكتگين:۲۱۶
با بم لزوم كالصول:۲ • ۹،۱۰۳،۱۰ و ۱۱۰،۱۱	بنوعبدالواد/عبدالوادي خاندان:۲۱۸،۱۹۵
بخاری،امام:۹۵۹	بنوعتباس:۲۱۹،۰۲۹
بداوت:۲۹۱،۱۲۹	بنومرين/مرين خاندان:۲۱۸،۱۹۲
بدائغ وسجائع:٣٠٣	بۇ بويە:۲۱۲
بدوی ثقافت:۲۰ ۲۰	بی اسرائیل: ۲۱۸،۲۱۵،۱۸۱،۵۳،۳۱۸
بدوی،عبدالرحمٰن:۱۱۸،۱۱۲،۱۳۴،مهما	بواتی کا منج :۴۰۱۰۱۰
برا مکه خاندان:۲۰۵	بوزرجم :۲۳۹
برانس قبیله:۲۱۸	بویج مهوریس:۱۳۴
٢٢٠٢٦:١٨	پورړ:۲۹
بربرتبائل:۲۱۸	بيت المال - قومي امانت:۲۷۲،۲۲۱
برقوق،الظاهر:١٩٥	بيعت ابو بكررضي الله عنه:۲۶۳
البيتاني،الفريد: ١٨٠٠	بیکن اورابن سینا کااصول با ہم لزوم:۱۰۲
بسيط شلسل:٩٢	بیکن (راجر):۱۸۴٬۱۰۳٬۱۰۲
بشكوال، ابوالقاسم: ١٢٥	بین الانسانی روابط کی قرآنی تعبیرات: ۷۷
بغدادی عبدالقام : ۲۲،۲۹۰	پ
بحرى كامل: ۴۰۰	باسكل،آر:۲۷۸
البلاذری/بلاذری:۲۱۹،۲۱۲	پال درلین :۲۴
بنواحمر:۲۱۲،۱۹۴	یا دراسٹیٹ: ۴۷۲،۲۳۵
بنولمتيه :۲۶۹٬۲۵۲٬۲۱۲	پلانک، ماکس:۱۱۹،۱۱۳
بنوحفص/هفصی خاندان:۲۱۸،۱۹۳	ت

تاریخ نگاری اورعلوم حکست:۲۲۱ تفريق كانظريه: ١٦٨ تاریخ نگاری پرتنقید:۲۲۱-۲۲۲ تفلسف بوناني: ٢٠ تاریخ تبذیب اسلامی:۲۳۲ تقليدي علماء: ١٥٦ تاریخ کاسفرز روبوائٹ سے:۵۱ تكريم انسانيت: ٥٩ تاریخی شعور:۲۲۱ تكفيرفلاسفه يرتنقيد: ١٦٠ تاوىل-اختلاف كامحور: ١٥٥ تلبيس وتاويل: ۳۰ تبديلي احكام اورتبديلي عالم: ٥١ نماشائیمسلمان:۵۰،۱۳ تحدیدادرابدیت ثریعت:۲۲ dAZ: KIKZIZ تج بي فلسفه:۱۸۳ توجيه ملوكيت: • ٢٤ تج لي مطالعه: ا ۲۷ تورات میں غلبہ کا تذکرہ:۴۹ تج بت اورمنطق كااجتاع:۸۵ توریہ:۲۰۲۲ تجنيس به ٢٠ توفیقی رجحان:۳۸ ترجمان القرآن:۲۰۵ تهافة الفلاسفة: ١٨٥،١٢٢،١٨٥١ ترک دافرنگ کے حالات: ۲۱۵ تهافة التهافت: ١٨٥،١٢٦،١٨٥ تتلسل وتبدل،اسلام ين ١٢: التعانوي (محمراعلي بن على) ١٢٠ تشبه كامشر كانه عقدره: ١٣٧ تيور:٢٩١ تقيديق كي تين سطحين ١٩٢٠ تَبُّع کی قوم:۲۲۸ تعدّ واله : ١٣٣١ تعيم كااصول: ١٨ نگنالوجی اوراسلام کاباجمی تعامل:۳۲،۱۳ م، ۲*۷* تعیم کے تین طریقے:۲۳ تكنالوجي اورانسان:۲۱ النفتا زاني،ابوالوفا: مهم نگنالوجی کاستک دلانهاستعال:۵۴

جديد مصنفين كي ابن خلدون يرتنقيد:۲۱۲ مكنالوجي كامفهوم: ٥٤ حذب وانحذ اب کے قوانین: ۱۲۹ مکنالوجی کے تنین قر آن کارویہ:۲۲،۵۲ جرحاني عبدالقام : ١٩١ نونيس:۱۲ جرح وتعديل: ۲۲۵،۲۲۴ جربان كااصول: ٩٦ الثعالبي، ايومنصور: ١٩٨ جعفرین یحی:۲۰ ۲۰ ۲۰ ثعلب ابوالعماس: ١٩٨ جغرافیه کی تاثیر انسانی زندگی یر: ۳۳،۲۳۳ ثقافت لونان:۱۵۳،۱۵ 102-104,100,109 Z حابر (بن حیان) ۲۳۱-۷۵،۷۳۵،۵۷۱۵، جمبوریت کا تاریخی ارتقا:۲۳۳ ۸۷،۶ کن می ۱۱۳،۱۳۸ کی ۱۳،۸۲ می ۱۱۳،۱۳۱۱ ایجد کی جمعلی: ۱۱۳،۱۳۱ جنگ دھوكردين كانام ب:٢٢٦ ITICHIACHACHYCHA جابر (بن حبان) كانظرية علتيت: ٩٥-٩٥ الجوغي (الوالمعالي): ١٦٨، ١٦٩، ١٤٠٠ كا جهاد في سبيل الله: ۲۳۴ 1-1-19A: E>61 جا كيرداري كا تاريخي ارتقا:٢٣٣ جبادواجتهاد كااجتماع: ١٩٧ حالينورن: ٨٨،٨٥،٨٠١١، ١٣٠ جمد: ۲۸ حامع الازبر:190 τ حاجی غلام محمد ایج کیشن ٹرسٹ:۲۱ حامع لتحيد:19۵ الحتالي مجموع زيز:١٣ حامعة الفلاح: ١٤ حانب داری،ابن رشد کی:۱۲۹ حبیب بن اوس: ۱۲۷ مدیث نزول کی تاویل:۱۵۸ حالمت كى تاريخ: ٢١٦

حدلي دلاكل: ۱۷۸،۱۵۵،۱۵۵،۸۲۱،۷۵۱،۸۷۱

حذف كالمبيح:١٠١٧

خالد بن ابوا سخق: ۱۹۵	مذیفه مولی سالم":۲۶۲
خال ،فرحت الله: ۱۷	حرفی تعبیرات:۱۳
خدا بخش: ۲۷	الحسين(ابن خلدون):۱۹۳
خدوری، مجید:۲۸۰،۲۴۲	حسين مجمه كامل: ١١٩
خطاني دلائل: ١٦٤، ١٢٢	حثوبي/حشوتين: ١٥٣،٢٣،١٥
الخضر ی،مجر:۱۵۰،۱۱۵	الحصري،ساطع:۲۳۸،۲۱۲
خفيداسباب (تاريخ مين) ٢٢٦:	حضارت:۲۰۱،۲۰۷
خلافت الهيه:٣٣٣	حکایات ایرانی: ۲۳۸
خلا فت ادرامانت:۲۴۳	حكماء متقدمين:١٦١
خلافت ادر تكنالوجي:٦٢	حكمائة اسلام:١٢
خلافت کے لیے قریشی ہونا:۲۲۸-۲۲۵	حكمائ ايران:٢٣٩
خلافت عثمانيه:١٨٥	حکمائے ہند:۲۳۹
خلافت دملوكيت:۲۲۱،۲۲۲، ۲۷	حكمت وشريعت مين موافقت:۱۵، ۱۳۴، ۱۳۵،
خلدونی عمرانیات:۱۲	10164
خلفائے راشدین:۲۷۱،۲۷،۰۲۲، ۲۷۱،۲۷	حکومت اسلامی کی شرعی تا گزیریت:۲۶۵
خلود کا نظریه:۱۸۲	حواله جات حديث مين باحتياطي:٢١٠
خليفهُ راشد(پانچوين): ١٤٠	حنابله:۱۵۸
الخليل: ١٩٩	الحوفي ،احمد مجمه: ٢١٠
خلیل، پاسین:۱۱۸	حتى بن يقظان كاموضوع:١٣٦،١٣١
خوجه زاده:۱۸۵	Ė
خوارج كاموقف خلافت:۲۶۴	خارقِ عادت كا انكار:٣٣

خودنوشت ابن خلدون: ۱۹۸	داېب،فرانىيى:۱۸۳
خونی کشکش، پورپ کی:۲۲،۱۳	راس،ڈی:۱۱۷
الخياط مجمه بن عثان: ٣١	رايطنباخ:۲۱۱،۸۱۱
۵	رجعت قبقم يل: ٢٦٧
داخلی تبدیلی اور درا ثت ارضی :۵۱	دسائل اخوان الصفا: ۲۳۶،۱۱۸
رايال:rai	رسل کی تغییر الکٹرون:۸۹
دخيل مجمى زبان:rra	رسل کی تنقید علّی نا گزیریت:۱۱۲
ورخا ئيم:١٢	رسل (برثریندٌ):۱۱۱،۸۱،۱۱۱
دفاع معتزله:۳۳	الرى ،القاسم: ۴٠٠
دنیا،سلیمان:۱۱۸	رشدى فلسفه اوربيكن :۱۸۴
الديدي،عبدالفتاح: ١١٨	رشدی فلسفه کااثریمودیت پر:۱۸۵
الدينوري، ابن قتيبه: ١٥، ١٩٨، ٢٥٧ ، ٢٧٨	رشيد، بارون (خليفه):۲۰۷،۲۰۲
ڎ	ر فیق محمد (پروفیسر) ۱۷
ژوزی:۲۱۷	رمباؤ:۱۵،۳۲
ۋىكارك: 121	رمزياتي اسلوب:١٣٦
ژ <i>یورانث،</i> ول:۱۹۱	روزنتمال،إرون:۲۴۳
٥	روسو، جان جاک:۲۳۳
رازی کامنهوم علّیت: ۹۷	روم و بوتان کے حالات: ۲۳۰،۲۱۷
رابطه ادب اسلامی: ۱۷	رومانوی اسلوب کی مخالفت:۲۲۲
رازی څغرالدین: ۴۷	رياست بالقُوّ ة: ٢٧٠-٢٧٥،٢٢٨
الراسخون في العلم كامنموم:١٥٨-١٥٩	رياست كاطبعي عمر:٢٦٢

سأتضلير، بارتلى : ١١٨	ریاست کے پانچے مراحل:۲۷۰-۲۷۱
مارس:۴۷	رياضياتی استدلال:۱۷۳
سبائن،جارج ایج:۸۷۸	رینان،ارنسک:۱۸۵،۱۳۲
سبلی ملفورد: ۲۸ ۲۸	ن
سقاره ای ایم:۲۷	الزبیدی،ابوبکرمحمه:۱۹۹
تتجع بمقابله مرسل:۱۹۹،۱۹۸	زائد،سعید:۱۱۱
مریانیول کےحالات:۲۲۷،۲۲۷	زعميتر ،عادل:• ١٩
سفاهت، فلواهر کی: ۱۲۵	زكريا بغؤاد: ١٦١
سكاث، ميخائيل:۱۸۴،۱۲	زخشری:۱۹۸
السكرى،عادل عبدالحليم:٣٣	زناية قبيله:۲۱۸،۲۱۸
السكاكى، يوسف بن ابو بكر: ١٩٩	زندیق دہریہ:۲۹
سكينت قرآني:۵۵	زبره،اله:۱۳۳
ملابطة ترك:۲۱۲	زیدان، محمد: ۱۱۱
سلحوتی، ملکشاه: ۲۵۰	زيدان, محود: ۸۳
سلفى عقا كد:٣٣	زيمارا:۱۲
سلفی کمتب فکر:۳۷	س
سليم جحمه (ڈاکٹر):۱۳۴	السيد،احركطفي:١١٨
سمع بمقابله عقل: ۱۹۲٬۳۷	سات ژوف پرقر آن کا نزول:۳۰
سموئيل بن تية ن:۱۲	سارش، جارج:۲۲۱،۱۹۱
سپروردی:۱۳۱	سالم محددشاد:۳۳
سياست ديلي:۲۷۲،۲۳۲	سالم مولى حذيفة ب٢٦٣

سياست طبعی:۲۶۲	الشير زرى عبدالرحن: • ٢٥
سياست عقلی:۲۲۹،۲۴۲،۲۲۷	ص
سياست وعمران مين بالهمي رابطه: ٢٣٠	صابر،محد:۱۸
سيبورية:199	صادق جعفر:۹۴،۲۹
سيد،نوَ اد: ۴۸	صالع حقیقی کے وجود پردلائل کی قشمیں: ۱۷۷
ئتم اد بی:۲۰۹،۲۰۸	صحابه کرام کی عقلیت:۳۹
ش	صحیح منقول: ۳۷
شارح ارسطو: ۱۶	الصدر , محمد با قر: ۱۲۱۱، ۱۲۱۰
شاطبی،امام:۱۹۸	صديقي ،عبدالحميد: • ٢٨
شاعری میں باطنیت :۲۴	صریح معقول:۳۷
شافعی علماء کی مصالحت کی کوشش: ۱۳۳	صلوة جمعه وعيدين:٣٤٣
شاہانِ مجم: • ۲۷	صلىبى جنگيں:٢١٦
شرک تشبیه: ۱۴۷	صنهاج قبيله:۲۱۸،۳۳۳
شعرابن خلدون پراشکالات:۲۱۰	صوفیانه قیاس:۱۴۸،۱۴۸
شعو بی تحریک:۲۱۱	صوفیانہ کشف سے بےاطمینانی:۱۷۱
لشدیطی :محمد تحقی : ۱۲۱	de
الشوكاني، محمه بن على: ١١٩	طارحسين:۲۳۵،۲۱۲
شورائيت كاخاتمه:۲۷۳،۲۶۲	طاهر بن حسين: ۲۷
الشهر ستانی (محمه بن عبدالحکیم): ۴۱،۴۰	الطمر اني:٩ ٢٢
شهريار، پروفيسر: ۱۷	طبری:۲۱۲
شيبانی مجمه بن حسن: ۹ ۲۷	طر دونکس کی اصطلاح:۱۰۴۰

طر داور دوران:۴۰	عبدالله بن عباس": ۲۰ ۲۰
الطرطوشي ،ابو بكر: ۲۳۹،۲۳۸	عبدالملك بن مروان: • ٢٥
طوا كف الملوكي: ٢١٧	عبدالواحد،ابوجمه: ۱۳۰
الطُّويلِ، تو فيِّق: ١٢٠	عبرانی ترجمہ:۱۱
ظ	عبّاسه:۲۰۱
ظاهريه/ظواهر(فرقه):۱۵،۱۵۲۱،۲۲۱،۲۲۱،۳۵۱	عثان رضي الله عنه: ٢٦٩
غلاهری، ابوداوُد: ۱۸۰۸	عجىمولى: ٢٠٧
ظن بالقوّ ة: ٨١	عدالت-خلافت كي شرط:٢٢٦
٤	عرب كابن خلدوني مفهوم:۲۱۱
عالم الغيب اورعالم الشهاوة : ١٨٢،١٣٧	عربی کےغلبہ کی شرا کط:۲۳۳
عالم الوہیت اور عالم اقتدار: ۱۴۷۷	ع وب:۲۰۲۰
عالم امراور عالم خلق مين تفريق: ١٣٧٥	عريان مجمر سعيد: ١٩٠
عالم کے قدیم وحادث ہونے کی بحث:۱۹۳،۱۹۲	عشقیشاعری۔اجتناب:۱۲۷
عامل الاشغال:۱۹۴	عصبیت/عصبیة: ۱۹،۲۲۱-۲۵۸،۲۳۲،۲۰
عا ئشەرىضى اللەعنها: ۲۱۰	عصمت انبیاء: ۲۰۷
عباسی دور کے ادیب:۳۰ ۲۰	العقاد(عباس محمود):۱۸۴
عباقر هٔ اسلام: ۱۲،۱۱	عقل بحثیت رسول: ۲۷
عبدالعزيز (مريني)١٩٦	عقل کوقر آن پرمقدم رکھنا:۲۵،۲۳
عبدالحميد مجمر محى الدين:۴۱	عقل نِقل پرِاسلامی بحث کےر جحانات:۲۳
عبدالرحمٰن بنعبدالله:۲۵۲	عقل فقل میں موافقت: ۳۸
عبدالله بن طام (۲۲ ۲۲	عقل نقل ،اسلا می ادبیات میں:۲۲

عقلی بحث ونظر(قرآن میں):۲۰-۲۱	علّت صوري:۹۲
عقلیّ حِریک معتزله کی:۳۹	علّت فاعلى:٩٢
عقلی د جحان:۳۸،۳۲	علّت مادّی:۹۲
عقلیت پیندعلاءاور ہیوم:۱۰۸،۸۵	عليت پرتنقيدغزالي:١١٩
عقل-ایک استدلالی ماخذ: ۳۸	علّيت برمل بيكن اوراصولتين :١٠١
علامت پیندادیب:۲۴	عليت غائي:٩٢
علم اوراس کے مشتقات قرآن میں: ۲۰	علّيت كامطالعه دوسطحوں پر:٩١
علم البيان: ١٩٨	علیت کے دومظا ہر: ۹۷ – ۹۷
علم اللغة : ١٩٨	علّيت کي چارمنطقي شرا لطه: ١٠٠٠ – ١٠٣
علم بدیع:۱۹۸	علّيت/سببّيت:٩٤
علم ساست کی پانچ قشمیں: ۲۳۸-۲۳۹	عمادالدين بن اساعيل، محمد: ١١٨
علم سیاست کی تعریف:۲۵۲	عماره ،محمد (ڈاکٹر):۱۳۳
علم كلام كي تعريف:٢٢	عمر بن عبدالعزيز: • ٢٤ - ٢٤١
علمنحو: ١٩٨	عمر بن عبدالله(وزير):۲۰۰،۱۹۴
علمائے عمرانیات:۲۳۴	عمر رضی الله عنه:۲۲۹
علوم ونیا:۲۵۲	عمران/ علم العرن/عمرانيات:١٩٦، ١٩٧، ٢٠٦،
علوم شرعی:۲۵۲	top://o.fop://pa/th/th/th/top.ed
علوم کی امثاف:۲۳۹	عمر بحمر فرحات:۲۱۱
علوی تحریک:۲۹	عنان مجمد عبدالله:۲۱۲
على رضى الله عنه: 121	عوامی شرا کت پر پابندی:۲۶۸
علی ومعاویه کی جنگ:۱۷۱	عيسى فخرالدين:۲۵۱

فاطمی تحریک:۲۹ ظمت<u>ين</u>:۲۱۲ نتجشتین ،لا دو یج:۲۹: ۱۲۱، فتجنعتين كي تقييملي ما كزيريت:ااا فتح الله، زهير: ٢٣٨ فرانسسكو بورانا:۱۲ فرض كفايه ،خلافت: ۲۲۵ فريدُرك ثاني:۱۸۴ فطرت كى على تشريح:١٠٦ فصل کی حکہ باب (المقدمہ میں) ۲۳۷ فطرى رياست كانظريه: ۲۵۷،۲۴۵ فقة شافعي: ٢٥٠ فلاحيٌ ،نورمحمه: ١٤ فلاحي،انيس احمه: 21 فلاجي عبدالبراثري: ١٤ فلاسفه سے استفادہ کی شرطیں:۱۵۴ فلاسفە كے تين مسائل يركرفت: ١٦٠ فلاسفه بونان:۱۵۲ فلسفه كى تكفير وتحريم: ١٦٠ فلىفەشعبە على كرەھسلم يونيورش: ١٤

فلسفانهمناظرے:۱۲۲

Ė غربت کے اثرات پر مدیث: ۲۷۹ الغزالي (ابوحامه): ۱۲، ۲۵، ۳۳، ۵۳، ۹۲، ۲۲۱، שיוו דיו יפו יפו דפו ידו ודוידו פרו 10-1194110 الغزالي كانظر به عليت: ١١٩ غزالي وابن رشد كا تقابل: ١٨٥ غلام محر، حاجي:١٦ غلامانه ضرور بات: ۵۸ غيرالها ميعلوم:٢١٣ غيرهميت كانظريه:۸۹،۸۸ غيرمتناي زمانه ستنقبل:١٦٢ ف الفارح مجمر: ١٨٥ الفاراني (ايونفر):۱۱، ۱۵،۹۳،۹۳، ۱۲۲، ۱۲۳، toy, tor, try, in the control of the الفاضل، قاضي: ٢٠٥ فاطمی تح یک:۲۹ الفانسو:۱۲۴،۱۲۴

فارالي كاتصورعكيت :٩٣-٩٣

فارد قی ،عمادالحن آزاد: برا

للقرى،شام بن طوب بن يوسف:اا	قلونيموس:11
فوسطولاسينيو: ١٩٧٠	قوطی زبان:۲۳۳
فيور باخ:۳۵۴	قياس بدعت نبيس:۱۵۲
ق	قياس جدلي: ١٥١
قاسم مجمود (ڈاکٹر):۱۳۹	قياس خطالي:۱۵۱
قاضى القصناة: ١٩٤٥، ١٩٢٠ ا	قياس ضطه:۱۵۱
القالى،ابوعلى:١٩٩	قیا <i>س شرطی متص</i> ل:۹۷
قبطیول کے حالات: ۲۲۸،۱۲۷	قیا <i>س شرطی منفصل</i> :۹ ۱۷
تدامه:۱۹۸	قیاس کشفی: ۱۹۷۷
ندى صانت ،ئكنالو جى كى:٣٠	قياس كى مخالفت:٣١
قرامطہ:۲۱۲	قياس منطقى:١٥١
قرآن كاتصورعلماء:٢١	قيصر د کسر کی: ۲۵۹
قرآنی عقلیت:۳۹	ک
قرض دارکی اخلا قیات:۲۸۱	كاتب السير والانثاء:١٩٨
قر ضاوی، پوسف: ۹ ۲۷	الكاتب،عبدالحميد:٢٠٣
لقرطبی، ابو بکرین کیمیٰ:۱۲۹	كاتب العلامه: ١٩٥
قریشیت اور کفایت: ۲۶۷	كامنے:۱۲
لقر دینی،جلال الدین:۱۹۸	كانث(ايمانوئيل)۱۱۱،۳۵۱۱
تصيده ميلا دلنبي :۲۰۰،۱۹۹	كبرىٰ زاده ، طاش:۲۳
نضاکے چار بنیا دی ما خذ:۵۲	كتامة تبيله: ۲۱۸
قلعهٔ د ^{مش} ق:∠۱۹	كرم، يوسف:١٩١

لاشیلیه، جول:۹۸	کرمانی محمدذ کی:۳
لا طین ترجمه:۱۲	كرماني مجمدرياض: ١٤
لاكوسٹ،ايف:٢٣٦	کریروس، کرول:۱۳۵
لا ہوتی خواب: ۵۹	کریمر، بیرون اون:۲۲۹
لبرنزم پرتنقید: ۵۰	كشف كى غزالى تشريح:١٣٩
لسانياتي علوم: ١٩٨	كشف متصوفانه: ۱۳۸
ليبيرم: ١٣،٥٤	کفایت-خلافت کی شر <i>ط</i> :۲۶۲
ليوى بن جرشون اا	كىيە كامىكا كى ممل : ٨٨
۴	كتميت كانظريه: ١١٣
مارکس اوراین خلدون : ۲۵۵	کمیونزم کارز ل:۲۶۷
بادكس،كادل:۲۹۷،۲۵۵	كنده قبيله: ۱۹۳
مال غنيمت:٢٥١	الكندى (يعقوب بن الحق):۱۴۶
ال في:raı	کوانٹم کا تصور:۸۸،۱۱۳،۸۸
مالکی مسلک:۱۳۳،۱۲۴	کیلانی مجمرسید: ۴۰
مادرائيت/ مأورائي رجحان:٢٧	کیمنی ، جون:۱۲۱
الماوردي،ابوالحن:١٤، ٢٣٨،٢٣٨	گ
مائن ،مر ہنری:۲۳۳	کب،ایچائے آر:۴۷
ما تليسكو: ۲۳۵،۲۳۲،۲۳۰	مميلو وچ:۱۲
ماهیت اورو جود میں فرق: ۱۴۷	J
المرتر د محمد بن بزید :۱۹۸	لاادریت کافلیفه:۸۲
متجد دان نظریات:۲۴۴	لا جبریت کااصول:۱۱۹

متثابة يات: ١٥٨،١٥١،١٥١م١١	rh:2.1
متعلم کی تعریف:۱۵۵،۲۲،۱۵	المريقي ،ابوالحسن:١٩٥
مشکلمین:۳۰۷ ۱۵۸۰ ۱۷۸۰ او ۱۷۸۰ ۱۷۸۰ او	مروان بن حکم: • ۲۷-۱۷۱
متنتى: ۱۹۹،۱۲۷	مرسل نثر نگاری:۲۰۸،۲۰۴
مثالى رياست كانظريه: ۲۵۸،۲۴۸	مُستِّع مُقَقِّ الفاظ: ٩٠٩
مجادلا نداسلوب:۱۳۴۴	مسعودی:۲۱۹۰۲۱۲
مجامِده روحانی:۱۲۷۲،۱۷۱	مسیحی دوروسطنی:۱۸۲
مجامِدهُ نفس:۱۳۱	مسیحی فلاسفه:۱۲۹
جوس <u>:</u> ۲۹	مشائلین:۱۲۱،۱۲۰
محتنات لفظيه:۲۱۲،۲۰۹،۲۰۳	مشرقی ادبیات:۲۱۳
محمدالوشجاع:۲۵۲	مڤائى فلىفە:١٨٣
محمود، زکی نجیب:۲ ک،۹۱ م،۱۱۲ ۱۱۱ ۱۲۱۱ کاا، ۱۲۱ ۱۲۱	مصموده قبیله: ۲۱۸
محمود، عبدلحليم: ٠٠ ١٩	مصنوعی جنت:۲۷۵
مدنی الطبع انسان:۲۵۳،۲۴۷	مضرکا خاندان:۲۶۵
المدينة الفاضلة :٢٢٧،١٤٢	مطالعه ابن رشد مغرب میں: ۱۹۷
مْداكرات علميه: ١٤	مطالعه الغزالي مغرب ميں: ١٩٧
غربب وفلسفه مين وحدت:۱۸۵،۱۲۵	مطالعه فلسفه کی شرعی حیثیت: ۱۵۰-۱۵۱
مرايطين :۲۱۸،۱۲۴	معاديس تاويل غلطب: ١٢٥
مراحل مملكت اورأن كى اخلا قيات: ٢٣٧	معادلات: ۸۸
مراد، بركات مجر:۱۳	معاوية: ۲۲۹،۰۷۹
المراكشي بعبدالواحد:١٢٩	معاشره پراثراندازعوال :۲۵۶

M+1

معاوية : ۲۲۹، ۲۷	ملوكيت فاسره: • ٢٧
معامدهٔ عمرانی کانظریه: ۲۵۹،۲۳۵	لموكيت كاجواز:٢٣٦
معزله: ۳۹،۳۲،۲۸،۲۷،۲۹،۲۵۱	ممكن اورواجب مين تفريق: ١٩٨٠١٥٧
معتزلی،عبدالببار(قاضی):۲۶،۲۵	ممكن في ذاته: • ١٤
معرفت کے صوفیا نہ طریقے:۱۷۱-۱۷۲	مملوک خاندان:۲۱۲
معجزات نبوی: ۲۰۰	منحنی علما و: ۲ ۱۰
معلول عام کی دلیل :۹۲،۹۴	موبذان:۲۴۹
مغراه وقبیله:۲۱۸	موجودات کی تین اصاف:۱۲۱،۱۲۱
مغرباتصیٰ :۱۹۸	موقد ین:۲۱۸،۱۳۲،۱۸۳،۱۹۳۱،۸۱۸
مغرب کی بےالتفاتی ابن تیمیہ سے:۱۹۲-۱۹۷	موسوعهٔ علوم المقدمه: ۲۲۷
· ·	مویٰ بن تِو ن:اا
ىغرىي مصتفين كى بياعتنائي مسلم علاوسے: ١٩٨،١٩٤	مویل بن میمون:۱۸۵
مفردات: ۲۰۷	مویٰ،جلال:۱۱۸
مقصدیت، داخلی:۳۷	موللر مستشرق:۱۳۹،۱۳۲
مقیم الدین مجمه: ۱۷	مویریبک، ولیم:۱۸۳
مكرم، يوسف: ١٩١٠١٨٩	ميكانكي بحران:٨٨
كمياويلي:١٢	ميكا كل تطعيت:٨٨
مک شاه:۲۵۲	مِل (جان استورث):۸۲،۸۲، ۲،۸۷ ا، ۱۰۴،۱۰۴،
ملكوت: ۲۰	11-61-9
ملوك العلوا ئف اندلس: ٢١٤	مل اورعلائے اصول کا نظریے دوران: ۱۰۵
ملوکیت اور جبروت: ۰ ۲۷	مل کے قواعد خمسہ:۹۰۱-۱۱۹

المنصور،الإجعفر:٢٠٦	نوا تەقبىلە: ۲۱۸
المنزلية بين المنزلتين: ٢٨	ىيرج،ۋاكىر:٢٨
المهدى فجحد: ٢٠٠٦	نیشا پوری، رضا: ۱۰۵
ن	نيفوس:۱۲
نا در ، البير نفرى: ٢ ٢٤	نيوش:۸۸
نارش استيت: ٢٧٥	9
الناصر،سلطان:۱۹۷	واجب لغير ٥:٠٤١
نامودانِ تاریخ اسلام: ۱۸	وافيه، سبير فضل الله: ٣٢
فیطیوں کے حالات: ۲۲۸،۲۱۷	وافی، علی عبدالواحد:۳۲، ۱۱۱، ۲۳۲، ۳
ندونٌ،سيدا بوالحس على:١٦، ١٦	rr*, r=q, r=x
ندوی،ا قبال احمه: ۱۷	الواقدى/واقدى:۲۱۹،۲۱۲
ندوی مجمد حنیف:۲۷۲	وائل بن حجر:۱۹۳۰
ندوی، محمد رضی الاسلام: ۱۷	وجدان بمقابله عقليت: ١٥
ندوی، نذ را لحفیظ: ۱۷	وجوب خلافت:۲۲۵،۲۲۳
نىائى:129	وجود کی اقسام خمسه کی تعریف: ۱۸۸
نشار بلی سامی:۱۰۱،۲۱۱ ۱۹۱	وجود کے مراتب:۱۶۳
نفر،سیدحسین:۱۹۱	وجود مستقبل غيرمتنا هي:١٩٢
نظری علوم میں اجماع کی دشواری:۱۵۹–۱۲۰	وحدت ملّت: ۲۷
نظيف، <i>مصطف</i> يٰ :119	وعدووعيد: ٢٧
نظام:١٨٧	ولاء کی قرابت:۲۰۵
نعتی رجحان:۸۰۰۳۸	ولفسون،ابراہام: ۱۹۰
	,

m. r

ولى الله، شاه: ۴۸،۲۳۹	بوشاس:۱۲
و يكو:١٢	يونان وفارس:۲۱۸
وِ <i>رتھ</i> :۲	بونانی در شداد رمسلم علماء: ۱۲۵–۱۲ ۱۲
	بونانی عقلیت:۲۶
بابس، تقامس:۲۵۸،۲۵۷	بونانی فکرے استفادہ: ۱۵
بارون،ابوجعفر:۱۲۵	يېودابنسليمان کوېن:۱۱
با تزنبرگ:۹۸،۷۹	یېود:۲۱۸
ארוט:יר	- ☆-
ארץ:יםן	
البنستاني،ابوحفص: ١٣٠	
هندوستانی حکایات: ۲۴۸۸	
بيوم اور جا بر كا تقابل: ٩٥ – ١٠٨، ٩٦	
ېيوم، د يود: ۹۵،۸۳	
هیوم ،غزالی ادر جابر کی علت پرتنقید:۹۵-۹۲	
هیوم کانظریهٔ امتزاج علت وتجربه: ۲ ۱۰ ۱۰ ۸ ۱۰	
هنا،عطيرمحود:۱۱۸،۱۱۳	

ی

یزید کی خلافت: ۲۵۰ یعقوب بن اتا ماری: ۱۱ یعقوب منتینو: ۱۲

يوسف،صلاح الدين: ٢٥٠

مصقف كي بعض ديگرمطبوعات

- ا 📗 ﴿ وَكُرْمِيْهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلِيهِ وَمَلَّمُ) (بِهِ اشْتِرَ اك ضِياءَ الدِّينِ فِلا تَى) عَلَى كُرُ هـ ١٠١٥ ء
 - ۲۔ کتاب ذِکروفکر(قرآن یاک برمقالات کا متحاب)،کشمیر۲۰۱۴ء
 - یېودې مغرباد رمسلمان ،نتی د بلی ،۳۰۱۶ -
 - ه- خدا کی بهتی میں (سفرنامه لا بورواسلام آباد)، تشمیر ۲۰۱۳
- ۵۔ اسلام کی سیاس فکراورمشکرین (بہلی صدی ہے شاہ ولی اللّٰد د ہلوی تک) بہشمیرہ ۲۰۱۱ء
 - ۲۔ اسلامی عمرانیات (شاہ ولی اللہ دیلوی کے افکار کامطالعہ) کشمیر، ۱۰۱۱ء
 - اخوان المسلمون (تزكيه ،ادب، شهادت)، شمير، ۱۱۰۶ء
 - ۸۔ احبائے دین اور ہندوستانی علماء نظریاتی تغییر اور مملی جدوج بد بحثمیرہا ۱۰۲ء
 - 9 مدارس اسلامه کی دینی ودعوتی خدمات ،اعظم گزھ، ۲۰۱۰ء
 - الفاروق ایک مطالعه (بیاشتراک محمد کلیمین مظهر صدیقی) علی گرده ۲۰۰۱ و ۲۰۰۱
 - اا به جدیدتر کی میں اسلامی بیداری، دیلی ۱۹۹۸ء، لاجور ۱۹۹۹ء

 - ۱۳ ملک وملت کی تعیراور دیل مدارس (ترتیب)، اعظم گرده، ۱۹۹۴ء
 - ۱۴۔ د یوارچین کے سائے میں (سفرنامہ) کلکتہ،۱۹۹۱ء
 - ۵۱ـ سیاست الهلال اور بهندوستانی مسلمان ، کلکته ، ۱۹۹۱ م
 - ۱۲ سید قطب شهید (باشتراک محمد صلاح الدین عمری) ، دبلی ۱۹۹۳ ، الا جور ۱۹۹۹ ،
 - ے اور ان مبین کے اولی اسالیب بنی دیلی ۲۰۰۲،
 - ۱۸ ۔ تاریخ وغوت و جہاد پر صفیر کے تناظر میں ، دبلی ۱۹۸۸ء ، لا ہورا ۲۰۰۰ء
 - جم تظیم کا کام کیے کریں؟ ننی دہلی ۱۹۸۱ء
 - ۴_ اسلام _ائيك الجرتى بونى طاقت،رامپور ١٩٤٨ه





ISBN: 978-93-84354-61-9



PUBLISHED BY:

MISHKAAT PRINTERS & PUBLISHERS

Rafeeq Complex, Anoopshahr Road, Aligarh Mob. 0989774550, email: sarahmanrafig@gmail.com